







القول لکنہ

الفوز الاصحیح

مؤلف الشیخ الامام حکیم ابو علی احمد المعروف بابن مسکویہ رحمہ اللہ تعالیٰ

مترجمہ

مولانا حکیم محمد محسن صاحب فاروقی پبلیشر ایونی پروفیسر عربی و فارسی

سی ایم کلچر انڈیا

جس کو

باز مجتہد حقوق بابا ڈیوید سٹراٹفیلڈ نے

باہتمام علامہ مقتدی خاں شروانی

مطبع تیشی سلی گڑھ کالج میں طبع کیا

۱۹۶۹





# فہرست مضامین

## القول الاظہر

۵۳	فصل پنجم نفس ایک جو ہر غیر فانی ہے	۲	عرض حال
	فصل ششم - نفس کے غیر فانی ہونے کے متعلق	۳	تذکرہ مصنف
۵۶	حکما و متقدمین کا مذہب اور ان کے دلائل	۴	مسئلہ اول
۵۹	فصل ہفتم - ماہیت حیات نفس		اثبات صانع
۶۳	فصل ہشتم - حالات انفس	۴	فصل اول - اس مسئلہ کی آسانی و دشواری
۶۰	فصل نهم - تزیین نفس سعادۃ و طریق حصول سعادت	۱۵	فصل دوم - جہد و محنت، متقدمین کا اتفاق اثبات صانع پر
۶۶	فصل دہم - کیفیت نفس بعد مرگ جسم	۱۸	فصل سوم - حرکت سے دلیل وجود صانع پر
۸۸	مسئلہ ثانیہ	۲۰	فصل چہارم - بہر تحول کا محرک اس کے سوا کوئی دوسری چیز
	بنوت	۲۴	فصل پنجم - ذات باری واحد ہے
۸۸	فصل اول - مراتب موجودات عالم	۲۶	فصل ششم - ذات باری غیر عظیم ہے
۹۵	فصل دوم - انسان کا عالم صنیر ہونا	۲۸	فصل ہفتم - ذات باری ازلی ہے
	فصل سوم - حواس خمسہ کا ارتقاء ایک	۳۰	فصل ہشتم - ذات باری کی شناخت بطریق سلب
۱۰۰	مشترک کی طرف	۳۲	فصل نهم - ذات باری باعث وجود جملہ اشیاء ہے
۱۰۴	فصل چہارم - کیفیت وحی	۳۴	فصل دہم - خدا خالق غیر مخلوق ہے
۱۰۸	فصل پنجم - عقل کا بالطبع حاکم و مطلع ہونا	۳۶	مسئلہ ثانیہ
۱۱۲	فصل ششم - رویا و صادق کا جزو نبوت ہونا		نفس اور اس کے احوال
۱۱۴	فصل ہفتم - کبریت و کمالات کا فرق	۳۶	فصل اول - اثبات نفس
۱۱۶	فصل ہشتم - نبی مرسل و غیر مرسل کا بیان	۴۰	فصل دوم - نفس کا مدرک ہونا
۱۱۹	فصل نهم - اصناف وحی کا بیان	۴۳	فصل سوم - نفس کا طریق ادراک
۱۲۳	فصل دہم - نبی و متنبی کا فرق	۴۶	فصل چہارم - حجت عقل و ہجت جنس کا فرق

## عرض حال

محقق کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین و الائمین کی خدمت میں عرض کر دینے چاہئے۔  
معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں علامہ شبلی حیدر آباد میں تشریف فرماتے اور انجمن ترقی  
کا کام جناب ممدوح کے سپرد تھا میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند  
کیا گیا بلکہ علامہ موصوف نے اذراہ الطاف بزرگانہ ایسے الفاظ میں اپنی رے تحریر فرمائی جو ہر  
سیچہ ان و، یہ سچہ زکے لیے مایہ فخر و ناز تھی۔ میں اُن الفاظ کو محض اظہار افتخار کے لیے یہاں درج  
کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا ”ترجمہ بہت اچھا ہے میں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کر سکتا“  
مولانا کو اس محبت آمیز و حوصلہ افزا انکسار نے میری پُروردہ و افسردہ ہمت کے ساتھ مسیحا کی کا کام  
کیا اور مجھے تکمیل ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

با ایں ہمہ اپنی جہتی تسہل اور کمزوریات متعلقہ کے سبب مجھ سے یہ چھوٹا سا کام بھی سر انجام  
نہو تا اگر شفیق صدیق مولوی سجاد میرزا بیگ صاحب دہلوی مصنف حکمت عملی (دو غیب)  
کے گرما گرم تقاضے میرے افسردہ ارادوں کو گراتے نہ ہوتے۔ زبان اردو کی بے لیاقتی  
با خبر اصحاب سے مخفی نہیں خصوصاً فلسفہ الہیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں جو مشکلیں  
پیش آئی ہوں گی اُن کا اندازہ وہی لوگ اچھا کر سکتے ہیں جنہیں ایسے کاموں کا کم و بیش تجربہ ہے۔  
جیسے انجمن نے ترجمہ کو قبول منسلک گرفت افزائی کی ہے اگر ملک کے دیگر با مذاق حضرات  
بھی پسند فرمایا تو امید ہے کہ آئندہ کوئی اچھی کتاب اور پیش کر سکوں۔

میاذ کیش

فاروقی

## تذکرہ مصنف

مصنف رحمہ اللہ کے مفصل حالات لکھنے کو جی چاہتا تھا مگر افسوس ہے کہ کہیں نہ مل سکے جس کسی نے مصنف کی نسبت لکھا بھی ہے تو نہایت مختصر۔ مجبوراً جس قدر مل سکے انہی پر اکتفا کیا گیا۔ علامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہے: "امام احمد بن مسکویہ المتوفی ۸۲۱ھ نے فلسفہ و شریعت کی تطبیق پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ فلسفہ یونان کی تفسیر میں فارابی اور ابن رشد کے سوا اور اس کا کوئی ہمسر نہیں گزرا۔ اس کی تصنیفات میں تہذیب الاخلاق مصر و ہندوستان میں اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصغر اور الفوز الاکبر علامہ موسوف نے وحی اور مشاہدات و سموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اپنی کتاب المصابیح بہ علی غیر اہلہ میں بعینہ اُس کو اپنے لفظوں میں ادا کیا ہے، علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری لکھتے ہیں کہ جن چند عجیب و غریب کتابوں سے میں متاثر ہوں ان میں سے الفوز الاصغر بھی ہے۔ یہ کتاب حکیم مشہور ابو علی مسکویہ کی تصنیف ہے فلاسفہ اکیس کے اصول لکھی گئی ہے اور اپنے مذہب کا اثبات نہایت دلکش طریقوں سے کیا گیا ہے۔ نہایت اہم اور ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطیف نکات حل کیے ہیں۔ طرز بیان بالکل ویسا ہی ہے میا مصنف کی دوسری کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق کا ہے۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لائق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصغر کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے اور اعتقاد میں تقویت ہوتی ہے۔ اور ایسی عجیب کتاب ہے کہ کہیں اُس میں جائے دم زدن نہیں۔

کشف الطنون میں لکھا ہے کہ الفوز الاصغر کے آخر میں مصنف نے وعدہ کیا ہے کہ میں اسی بحث پر ایک مفصل کتاب لکھوں تا جس کا نام الفوز الاکبر ہوگا۔ صاحب کشف کے بیان سے معلوم

ہوتا ہی کہ مصنف نے اپنا وعدہ پورا کیا اور الفوز الکبریٰ ختم کی گو اب اس کا پتہ نہیں۔  
 اس کی ایک اور کتاب فن تاریخ میں ہے جس کا نام منجد اب الامم و تعاقب الالہم  
 ہی صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بے انتہا مفید کتاب  
 ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستظہر کے وزیر نے اور محمد بن عبد الملک ہمدانی نے اس کے اوپر حوا  
 لکھے ہیں۔ اس کتاب کے بعض حصے یورپ میں چھپ کر شائع ہو چکے ہیں۔

عیون الہ بناء فی طبقات الہ طباء میں مصنف کا حال اس طرح لکھا ہے ”علوم حکمت  
 کا بڑا فاضل تھا علم طب کے اصول و فروع میں پورا ماہر تھا۔ اس کی متعدد کتابوں میں سے ایک  
 کتاب کتاب الاشباہ و دوسری کتاب الطبیعہ تیسری تہذیب الاخلاق ہے“ بعض  
 مؤرخوں نے لکھا ہے کہ مصنف مدح ملک عضد الدولہ ابن بویہ کا مقرب خاص اور وزیر خزانہ  
 کے عہد پر ممتاز تھا۔ علوم ادبیہ اور پرانے علوم کی اس کو خاص واقفیت تھی۔ فارس کے  
 بڑے علمائے سے تھا۔ طویل عمر پائی۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے اس کی ملاقات و صحبت کا شرف  
 حاصل کیا ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ لکھا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## الفوز الأصغر

فلسفۃ الہی کی یہ عجیب و غریب کتاب علامہ امام ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف بہ ابن مسکویہ کی تصنیف ہے۔ یہ عالمِ حِلْمِ علومِ ادبیہ و حکمیہ و فنونِ عقلیہ و نقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض مورخین ملکِ عضد الدولہ کے مقربین میں سے تھا۔ اور اوس کے یہاں کسی بڑے عہدہ پر ممتاز تھا۔ فارس کے برگزیدہ علمائے سے تھا۔ بڑی عمر پائی شیخ ابو علی بن سینا نے بھی اوس سے ملاقات کی ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اوس کا ذکر کیا ہے۔ سال ۴۲۱ ہجری میں وفات پائی۔ علامہ محقق شیخ طاہر آفندی جزائری نے لکھا ہے کہ ”نہایت عجیب و غریب کتابیں جو میری نظر سے گزری ہیں ان میں سے الفوز الأصغر بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفۃ الیٰسین کے قواعد و اصول پر لکھی گئی ہے اور مذہبِ اسلام پر اوس قواعد کو منطبق کیا گیا ہے۔ تمام کتاب میں مجال و مژدوں نہیں اوس کا مطالعہ اعتقاداتِ مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہے“

مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق میں جو طرزِ بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا بھی ہے۔ دونوں کتابیں مذاق زمانہ کے موافق ہیں اور قابلِ تسبیح ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مصنف کی اس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف الفوز الکبیر کا بھی نشان دیا جاتا ہے جس کی تحریر کا وعدہ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اس وعدہ کو پورا کیا مگر افسوس کہ اب وہ کتاب نایاب ہے۔

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب تجارب الامم و تعاقب الہم کا ذکر کیا ہے کہ یہ کتاب فن تاریخ میں عظیم المنفع ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستنصر باللہ کے وزیر نے اور محمد بن عبد الملک ہمدانی نے اس پر حواشی لکھے۔ اس کے بعض حصص یورپ میں چھپ چکے ہیں۔

عیون الابرار فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہے کہ علوم حکمیہ کا بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر۔ منجملہ بہت سی کتابوں کے کتاب الاسرار اور کتاب البلیغ اور تہذیب الاخلاق بھی مصنف سے یادگار ہیں۔



يَا فَتَح

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الہی از تو می خواہیم امداد الہی پیش تو آریم منہ یاد  
الحمد لله موجد الكون بغير استدلال و فاطر الخلق بغير اختلال و  
صلواتہ علی بنیہ المخصوص بالكمال و علی الہ حسنہ الیرالہ  
اس کتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دس فضلیں ہیں اور تمام  
کتاب میں تیس فضلیں ہیں۔

مسئلہ اول اثبات صانع

فصل اول

اس امر کے بیان میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان اور ایک اعتبار سے سخت دشوار ہے۔

اس لئے کہ یہ مقصود اعظم ہماری عادات سے مدد درجہ بعید اور ہمارے معمولی



مقاصد سے اعلیٰ تر ہے لیکن با اینہم نہایت ظاہر و روشن ہے کہ اس سے زیادہ کوئی چیز وضع و علی نہیں اس لئے کہ حضرت حق تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و مجلیٰ ہے البتہ ہماری ضعیف عقل و ادراک اس جناب کے مشاہدہ سے عاجز و معذور ہیں۔ پس اثبات صلح باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و عجز عقل انسانی سخت مشکل ہے۔ اس مطلب کو ایک حکیم نے ایک عمدہ مثال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالی سے وہ مناسبت ہی جو خفاش کو آفتاب سے کہ باوجود غایت روشنی و ظہور کے چمکا دڑاؤ سکے دیکھنے سے عاجز ہے ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کو ادراک سے قاصر ہے۔

اس لئے حکماء و عقلا نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدیج ترقی کی۔ تب کہیں اس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں ہواے ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔

اکثر آدمیوں نے یہ خیال کیا کہ ”حکماء نے اس امر کو سہل کے سبب چھپایا اور یہ مقصد شریف عوام پر ظاہر نہونے دیا“ حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ اصل بات یہی ہے کہ عوام کی عقلیں اس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ تمثیل مذکور سے ظاہر ہے۔

نظر بریں وجہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہے کہ آہستہ آہستہ پستی سے بلندی کی طرف ترقی کی جاوے اور اس دشوار گزار منزل میں جو صعوبتیں پیش آویں اون کو صبر و استقلال سے برداشت کیا جاوے تب کہیں کامیابی ہوگی جیسا کہ ہم آئندہ مختصر طور پر اوس کا بیان کریں گے اور اس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کریں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیات و الہیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اوس کا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ

ترکیبات عضری خلقت انسانی پر اگر مستم ہوتی ہیں اور کثرت مجابات اور ترکیب مادیت عقل جیسے جو ہر منور کے لئے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ ہموالانی اور مادی مجابات عقل نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں اس لئے کہ عناصر بسیط حسب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب انسانی پر پہنچ کر اون کی ترقی منتهی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں اون کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہونی تو ممکن نہیں اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو حسب ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہے اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔ پس خالص عناصر باعتبار انسان کے مرتبہ آخر میں ہیں اور اس کے لئے اون کا ادراک دشوار اور دقت طلب ہے۔

اسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب سمع الکلیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا ہے

لے ظاہر ہے کہ خالص عناصر حسب اپنی وحدت و بساطت کو چھوڑ کر کثرت و ترکیب اختیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبہ اختلاط میں جمادات بنتے ہیں۔ دوسرے میں نباتات۔ تیسرے درجہ حیوانات کا ہے اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاط کی انتہا ہو جاتی ہے اور تغیر بساطت ختم ہو جاتا ہے ترکیب انسانی ہے کہ آخر جملہ اشیاء و موجودات ہے ۱۲ مترجم

۱۳ کشف الظنون میں لکھا ہے کہ سمع الکلیان کتب طبعیات میں حکیم اسکندر افروزیسی کی کتاب ہے۔ اوس نے اس کتاب میں ارسطو کی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو لوگ طوائف کے زمانہ میں اسکندر بن فیلیپس کے بعد موجود تھے۔ سمع الکلیان کے آٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی ابو روح صفائی نے تفسیر کی ہے اور یحییٰ بن عدی نے اوس تفسیر کی مصلح کی ہے۔ تیسرے مقالہ کو خنبن بن اسحاق نے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کی یحییٰ بن عدی نے تین مقالوں میں شرح کی جن میں سے پہلا اور دوسرا تیسرے کی بعض حصے موجود ہیں۔

ماہواقل عندا لطبیعة فهو اخر ابعدا لطبیعة یعنی جو اجزاء طبیعت انسانی کی ترکیب کے وقت اول مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب طبعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں۔ یا یوں کہو کہ جو اجزاء یا عناصر اوس وقت قریب تر تھے وہ اب بعید تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ بعید و آخر ہو جاتے ہیں۔ اس بیان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب انسان کو اون اشیاء تک کے ادراک میں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں تو جو عالم اجسام میں اوس سے نہایت قریب ہیں اور خود انسان کی ترکیب کے اجزاء ہیں یعنی عناصر بسیطہ تو ظاہر ہے کہ الہیات و مجردات کا ادراک انسان کو کس قدر سخت مشکل ہو گا کہ اوس عالم نورانی سے اوس کو ہر طرح کی علیحدگی و بے تعلقی بلکہ حد درجہ کی دوری ہی ان تمام دقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنے سے ضروری ہو کہ جب ہم اس مقصود عظم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) پیچیس مقالہ کی قسط ابن قوفانے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو بھی اسی نے ترجمہ کیا۔ پھر اوس کتاب کی شرح چند فلاسفہ نے کی جن میں سے مقالات اول و دوم و سوم و چہارم کی شرح حکیم فروریوس نے کی جو نہایت سہل ہے اب تک پائی جاتی ہے اور تفسیر سامسطیوس جو سربانی میں تھی اوس کا ترجمہ ابی بنشین متی نے کیا۔ اور ابو احمد بن کرمست نے بعض مقالہ اول و چہارم کی تفسیر کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی بحث تک ہے۔ اور ثابت بن قرہ نے مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے مقالہ اول کا ترجمہ کیا۔ اور ابو الفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ نے بھی مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی ہے اور اس کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم نامسطیوس نے بطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل و مشروح نہ تھی اسلئے کبھی انجوسی نے اوس کی شرح کی اور اوس کو زبان رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی دس جلدیں ہیں۔ ابن سبع نے بھی اس کتاب کی ایک مکمل شرح لکھی ہے۔

اور ان حکماء کے بعد اسلام کے چند علمائے فلسفین نے بھی اس کی شرح کی ہے اور اون کے علاوہ اور لوگوں نے بھی تفصیل سے اندیشہ طوالت ہے اس لئے اسی قدر کافی سمجھا گیا۔ (نوادراخبار)

(ترجمہ حاشیہ اصل کتاب)

یعنی سیر عالم مجردات کا قصد کریں تو اول طبعیات کو پورے طور پر ریاضت حاصل کریں  
 بعد ازاں ریاضت ہائے شائے کے ذریعہ سے تدریجی ترقی کر کے صبر و استقلال کے ساتھ اوس  
 مرتبہ اعلیٰ تک پہنچیں ورنہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک رسائی کا نہیں ہے۔ افلاطون کا  
 قول ہے کہ ”جو شخص کسی مقصد اہم میں کامیابی چاہتا ہے اوسے واجب ہے کہ اوس کے  
 حاصل کرنے میں حسبہ و تشکیلیں اور صعوبتیں پیش آویں ہمت کے ساتھ اون کو برداشت کرے“  
 اوس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا فرمایا کہ جب انسان حقایق اشیاء کا علم حاصل کرنا چاہیگا  
 تو اشیاء عالم کے اسباب و مبادی پر صبر و استقلال کے ساتھ غور کرے گا اور اثنائے  
 غور و فکر میں جو دشواریاں پیش آویں گی اون کا تحمل کرے گا تو بالآخر مبدیہ راؤل (جس کا کوئی  
 اور مبدیہ نہیں ہے) اور سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) ان تک ضرور پہنچ جائیگا  
 و ذلك هو الفعاز العظيم۔

جانتا چاہتے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیاء کو جان سکتا ہو۔ ایک تو حواس  
 خمسہ کے ذریعہ سے یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے جو مادہ و موضوع سے مستغنی ہے اور اک ہوتا  
 ہے لیکن اس ادراک میں جملہ حیوانات و انسان متشارك ہیں دوسرا طریقہ جو انسان کے  
 لئے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہے بذریعہ عقل اور  
 کرنے کا ہے لیکن بغیر امداد حواس ظاہری صرف عقل سے انسان کا ادراک کر لینا اوس قدر  
 تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہ ہوں۔ کیونکہ آغاز  
 ولادت سے حس ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس نااطفہ نے تمام عمر میں جتنی  
 صورتوں کا ادراک کیا ہے اون میں کوئی ایسی صورت نہیں جس کو بلا استقامت حواس و  
 اہام ادراک کیا ہو۔ اسی وجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ

لے حواس خمسہ ظاہری یہ ہیں: قوت باصرہ، قوت سامعہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ، قوت لامسہ۔ اور  
 حواس خمسہ باطنی کی تفصیل و تعریف مسئلہ ثانیہ کی فصل سوم میں خود مصنف نے بیان کی ہے ۱۲ مترجم

کہیں تو چونکہ ہمیں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا دہم دہی صورتیہ پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورت حتیٰ کے ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفس ناطقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا قصد کرتے ہو تو بغیر اس کے کہ کسی ایسی صورت جسمانی کا تصور کرو جس کی تمہیں عادت اور اس سے انیت ہے اور اس پر ان امور روحانی کو قیاس کر لو اور کسی طریقہ سے تم اون کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے اون تمام روحانیات کا جو عالم اجسام کے علاوہ ہیں کہ ہم اون کو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام عالم اجسام سے آگے خلا ہے یا ملا۔ تو برہان قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں بیٹھتی کیونکہ ہم عالم اجسام میں اس امر کے عادی ہیں کہ ہر جگہ یا خلا ہو گا یا ملا۔ حالانکہ عقل سلیم یقینی و حتمی طور پر ثابت کر رہی ہے کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک کی عادت ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات و مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور جو اس ظاہری سے زیادہ کام لینا بقدر امکان چوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اس کی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ مشقت مالوف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر فضل و اشرف ہیں۔ بلکہ اوس وقت یہ سمجھ میں آئے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے سامنے طمع کا زیور۔ اس واسطے کہ تمام محسوسات متغیر و متبدل ہوتے رہتے ہیں اور کوئی ایک حال پر قائم نہیں رہتا۔ بلکہ تھوڑی مدت تک بھی اوس کی ایک سی حالت نہیں رہتی اس کا سبب یہ ہے کہ محسوسات میں کوئی بھی مادہ جسم سے

خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کمی و بیشی شدت و ضعف ہوتا ہی رہتا ہی بلکہ حرکات و سکنات تک سے اُس میں تغیر آتا رہتا ہی پس ہم بوقت ادراک بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ یہ محسوس بہمجت ہیں حاصل ہو گیا ہی کچھ عرصہ بعد اُس میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہے اور ہماری تصویر ذہنی سے اصل شے میں ضرور بہت کچھ تغیر آ جاتا ہے۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرح ذہن نشین کرو کہ اگھر نے کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائیگی کیونکہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہے۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے لیے ایک مخصوص مقدار اعتدال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی سمجھی جاتی ہے لیکن چونکہ زید کی حرارت غریزی اُس کی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اپنا عمل کر کے بصورت بخارات کچھ حصہ تحلیل کرتی رہتی ہے اور اعتدال دہوا کے ذریعہ سے وقتاً فوقتاً اُس کا بدل بدن کو ہنپتا رہتا ہے اور یہ کمی و بیشی ہمیشہ کارخانہ بدن میں جاری رہتی ہے لہذا ضروری امر ہے کہ پھر جو زید کو دیکھا جائے گا تو وہ یقیناً محسوسِ اول سے غیر ہے۔ اگرچہ نظر اس تغیر کا اچھی طرح امتیاز نہیں کر سکتی۔ لیکن عقل ان نیسے نگریں کو خوب سمجھتی ہے جو عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہونی ضرور ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہے مگر معقولات میں کمی کسی قسم کا تغیر و تبدل، کوئی حرکت و سکون نہیں ہوتا بلکہ وہ ازلی وابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں پس جو لوگ بعد غفلت و ریاء ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں اُن میں یہ عالم محسوسات ایک طمع کا زیور معلوم ہوتا ہے اور عالم روحانیت اصلی جو ہر انہی وجوہ کی بنا پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سوفسطائی دہا عالم رکھا ہے۔ اور ہمیشہ علما و حکما اس عالم کو رذیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اس کی طرف توجہ نہ فرمائی اور معقولات کو شریف و منعم سمجھ کر اُن میں طلب و تحصیل میں مشغول ہے بیان مذکورہ سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقایق سے ترقی کر کے اُس عالم روحانیت کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہے اور ان تمام موبہ

کو جو جو اس ظاہری کی ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور مقولاتِ صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیر باد کننا پڑتا ہے اور تمام ادہام سے جو جو اس سے حاصل کیے گئے تھے علمِ حدیث کی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہے اس لیے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامہ مخلوق سے علمِ حدیث حاصل کرنا کس قدر سخت دشواری ہے۔ حقدیرِ علم مشکل ہے اس سے زیادہ یہ جدائی و بے تعلقی مشکل ہے کیونکہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطعِ تعلق کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے مگر خدا کے خاص بندے اس مشقت کو اس لیے گوارا کرتے ہیں کہ اس علمِ اعلیٰ کی لذتیں غیر فانی اور انجامِ نہایت پر لطف و دل پسند ہوتا ہے اس علم کی برکت سے ملکِ ابدی کی سیر میں اور دائمی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں۔ انتہا یہ کہ جنتِ اعلیٰ اُس کا مقام ہوتا ہے اور ملائکہ اعلیٰ جلیس و خدمت۔ اور جنابِ باری جل شانہ کے قربِ مبارک سے فیضیاب ہوتا ہے ۵

سرورِ عیش و طرب بش ازیں چہ خواہد بود

و فرغتِ لب بش ازیں چہ خواہد بود

اس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

چونکہ یہ مقصود شریفِ نہایت دشواری سے حاصل ہوتا ہے اس لیے میں نے اس کے واسطے چند مراتب مقرر کیے جیسا کہ پچھلے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک علمِ ادنیٰ دو سرا علمِ اوسط۔ تیسرا علمِ اعلیٰ۔ اور علمِ ادنیٰ سے جو اپنی عادت و طبیعت سے زیادہ مناسب تھا ابتداء سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ بھی نہ جائے اور جب ایک درجہ اچھی طرح طے ہو جائے اور اُس کے علوم پر پوری قدرت ہو جائے تب دوسرا شروع کیا جائے۔

اس تدریجی ترقی سے میں منزلِ مقصود پر پہنچا۔ کیونکہ جو شخص علومِ ریاضیہ سے شروع

کر کے بتدیج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ ہر طبیعیات حاصل کر کے بتدیج  
فلسفہ تک پہنچے اُس کو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت کی ہو اُسی کا  
خطاب پانے کا مستحق ہوگا۔ مثلاً ریاضی داں کو مہندس کہا جائے گا اور نجوم کے عالم کو نجوم  
کسی کو طبیب، کسی کو منطقی، کسی کو نحوی وغیرہ۔ ان میں کسی کو فلسفی نہیں کہہ سکتے۔ البتہ  
جو تمام علوم کو بتدیج حاصل کر کے غایت درجہ تک پہنچے اور ترقی کرے وہ فلسفی کے معزز  
خطاب سے مخاطب ہو سکتا ہے۔

## فصل دوم

اس امر کے بیان میں کہ جہد حکماء تقدیر کرنے پر انھوں نے بلا اختلاف مسئلہ اثباتِ حق پر اتفاق کیا ہے۔

فصل اوّل کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی و حکیم کا خطاب پانے کا مستحق  
تھے یعنی جنھوں نے حسب بیان سابق تدریجی ترقیات و شاخہ ریاضات کے بعد مسائل الہیات  
میں غور و فکر کیا ان میں سے کسی نے ثبوتِ صانع میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اس امر  
سے انکار کیا کہ جو صفات انسان کی طرف بقدر طاقت بشری منسوب کی جاتی ہیں وہ بحد کمال  
جناب باری عزّ و جلّ اسماء میں پائی جاتی ہیں مثلاً جود و کرم و قدرت و حکمت وغیرہ۔ اور اصل  
میں یہ تمام صفات اُسی جناب اقدس کی ہیں ہم انسانوں کے واسطے تو فقط مستعار ہیں۔  
اس دعوے کے ثبوت میں ہم فروریوس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں۔ ”منجملہ اُن امور کے  
جو عقل کے نزدیک یہی ہیں ایک مسئلہ ثبوتِ صانع بھی ہے اور یونان کے تمام حق پسند فنون  
فکر حکما اس کی بداہت کے قابل ہوئے ہیں۔ اور جو لوگ ثبوتِ صانع کی بداہت کے قابل نہیں  
ہیں میسر نزدیک وہ قابل تذکرہ نہیں اور زمرہ حکما میں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں۔“



انہوں نے اس ہٹ بھڑکی وجہ سے بارہا غلطیاں کیں اور ان کو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا جو خلاف مشاہدہ و بد اہمت تھے اس لیے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوت صانع بدیہی نہیں لیکن ان کا یہ قول کسی قاعدہ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل بلا غور و فکر ان کی عقل میں آئی جیسا کہ بدیہیات کا قاعدہ ہے۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ انہوں نے اپنے لیے کوئی صحیح شاہراہ اختیار نہ کی تھی اور کسی قاعدہ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اسی وجہ سے جب ان کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر پریشان ہو کر عقل سلیم کے خلاف بے اصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جن لوگوں کی عقلیں جلد طبعی تک ہی محدود ہیں ان سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا تا وقتیکہ وہ محنت و ریاضت سے اپنی عقل کو مہذب نہ بنالیں اور حق باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔

دیکھو حکیم فروریوس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور پرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو کس تسلیم رکھتا ہے اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائیگا کہ صانع حقیقی کے وجود پر ہر صاحب عقل کا اتفاق ضروری و لازمی ہے اس لیے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعہ سے جس طرح ہم نے پچھلی فصل میں بیان کیا ہے، اپنی عقل کو خالص کر لیا اور اس کو حیات و اہام سے جدا کر لیا ہو جائیگا وہ یقیناً اسی نتیجہ پر پہنچ جائیگا جس پر اہل حکمت و بصیرت پہنچ گئے اور وہی کہنے لگے گا جو حکمائے عالی مقام و انبیاء علیہم السلام کہہ چکے ہیں۔ دیکھئے کہ جملہ ہادیان سلف نے تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل و انصاف کی راہ بتائی عوام کو حکم از دی تو ان میں سیاست کا پابند کیا اور خواص کو عقل و تمیز کے طریقے سکھائے کیونکہ جس طرح اطباء بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ بعض مجاہدوں کو علاج کے وقت جبر اور تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زہر و کوب تک کی نوبت آجاتی ہے اس لیے کہ جو مفید و اعلیٰ دینا چاہتا ہے اس کی منفعت کو تو مرضی سمجھتا

نہیں اور پینے میں تاہل کرتا ہی تو زبردستی بلکہ سختی پلائی پڑتی ہے۔ اکثر مریضوں کو طبیب لوگ اس کا سبب نہیں بتلاتے کہ تھیں کیوں ان مرغوب اشیاء سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذا و دوا کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہے اس لیے کہ اول تو اس میں دقت بہت ہے پھر نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریض ان باریک باتوں کے سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علت بتانے میں نفع کم ہوگا اور محنت زیادہ۔ ایسے ہی اکثر مریضوں کو دیکھا جاتا ہے کہ جب وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفا یاب ہو گئے تو محض جی چاہنے کی خاطر اپنی پسندیدہ اشیاء کو کھانے کے لیے تاویل میں کرنے لگے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید ترکیب تجویز کر کے استعمال کرنی شروع کرتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سرسُرفِری کیوں نہ ہو۔

بالکل ہی حالِ وحالی مریضوں کا ہے کہ حکماءِ ذوی الاحترام و انبیاءِ علیہم السلام طالبانِ حقیقت کو یہ تدبیر بتاتے ہیں کہ عالمِ اجسام کے مکرر عادات و حالات اور جو اس ادہام کے تعلقات کو قطع کر کے مجرد عقل سے غور کرو اور نظر عمیق سے کام لو تو مقصودِ حقیقی کا علم حاصل ہوگا اور تمھارے نفس کو صحتِ کلی اور راحتِ اصلی نصیب ہوگی۔

مگر چونکہ یہ تدبیر دشوار ہے (جیسا کہ ہم فصلِ گزشتہ میں تفصیل بیان کر چکے ہیں) اس لیے کچھ فہم و بدبخت لوگ حکمِ شائع میں تاویل میں نکالنے لگے۔ کیونکہ ایک تو اس میں آسانی و آسائش بھی ہے کہ کون ریاضتوں کے جھگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک کرے دوسرے ان کو خیال ہوتا ہے کہ ان تاویلوں کے تراشے کی وجہ سے ہم بھی علم میں اعتبار پادینگے اور ایک مستقل مذہب کے بانی ہو بیٹھینگے۔ پس اپنے احوال و خواہشات کے موافق ایک نئی تاویل اور نیا مذہب ایجاد کر کے ایک دوسرے پر طعن و تشنیع اور رد و قلع کرنے لگے۔ چونکہ لوگوں کی حالتیں اور خواہشیں مختلف ہوتی ہیں اس لیے اختلاف رائے بہت ہو گیا اور یہاں تک نسبت پہنچی کہ ایک دوسرے کا دشمن ہو گیا۔ یہ ہی اصل وجہ

اختلاف تلمب و مشارب کی۔

سم آئندہ بالاحتصار ایسے دلائل پیش کریں گے جن سے معلوم ہو جائیگا کہ جو شخص انصاف کے ساتھ غور و خوض کریگا وہ توحید باری اور وجودِ صانع کا جس نے تمام کائنات کو پیدا کیا ہے ضرور قائل ہو جائیگا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ جن لوگوں نے میں یہ دلائل بتائے ہیں وہ خود بھی اسی امر کے قائل و معتقد تھے۔

## فصل سوم

اس بیان میں کہ ہم حرکت سے وجودِ صانع پر استدلال لاتے ہیں اور یہ حرکت ہی اس استدلال کے لیے تمام اشیاء سے بہتر و اظہر ہے

فصل اول میں بیان ہو چکا ہے کہ چونکہ ہم خود اجسامِ طبعیہ کہتے ہیں اور ہمارے احوال اُن کے مناسب ہیں اس لیے ہم جن اشیاء سے بحث کر سکتے ہیں اُن میں ہم سے قریب تر و مناسب تر ہی اجسامِ طبعیہ ہیں۔ اور انہی کو ہم اپنے حواسِ خمسہ سے ادراک کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا بیان کی تفصیل یہ ہے کہ ہر قوتِ حائے اُن چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو اُس کے مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حائے کو ایک اعتدالِ مخصوص فرمایا گیا ہے جس قوتِ اُس قوت پر اُسی قسم کی بیرونی کسی چیز کا اثر پڑتا ہے اور وہ بیرونی کچھ کیفیت میں اُس کے مخالف ہوتی ہے تو قوتِ اُس کو معلوم کر لیتی ہے اسی کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیے کہ قوتِ ذائقہ کو جو رطوبتِ غایت کی گئی ہے اُس کے ذریعے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اُس کی اپنی رطوبت سے اختلاف رکھتی ہے ادراک کرتی ہے۔ اور قوتِ سامعہ اپنی ہوائی معتدل سے ہوا مخالف کو جو اُس کے پاس آتی ہے احساس کرتی ہے۔ ایسے ہی قوتِ لامسہ کو اعتدالِ ارضی دیا گیا ہے جس کے ذیل سے وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہے اور قوتِ بامرہ اپنی شعلِ ناری سے دوسری

اور بیرونی شعلہ ناری کا احساس کرتی ہے علیٰ ہذا القیاس قوت شامہ۔

لیکن اس میں فراسا فرق ہے کہ قوت شامہ مرکب ہے اس واسطے کہ یہ قوت بخارات کا ادراک کرتی ہے اور بخار ہوا اور پانی سے مرکب ہوتا ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کہ ایک قوت کے ادراک کا طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کر دیں تاکہ دوسری قوتی کا حال اس پر سچے مکان کی تجویف میں جو ہوا موجود رہتی ہے اس کو ایسا اعتدال حاصل ہو جو دوسری ہوا کے قبول کرنے کے لیے مناسب موافق ہے۔ پس جب کوئی بیرونی ہوا اس اصلی ہوا کو حرکت دیتی ہے تو انسان معلوم کر لیتا ہے اور اسی کا نام ادراک و احساس ہے۔

ایسے ہی اس رطوبت کو قیاس کر جو زبان میں رکھ دی گئی ہے اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ”جہ جسم طبعی کے لیے ایک حرکت ضروری ہے جو اسی کے واسطے خاص ہوتی ہے“ اس لیے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے واسطے مستعد تیار ہو۔ اور جسم کا تعین و قوام اس صورت سے ہوتا ہے جو اس کے لیے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنتی ہے۔ اور جو ذات ہو وہی طبیعت ہو اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی حرکت مختمہ کا سبب ہوتی ہے اور طبیعت ہی جسم کو اس کے غایت کمال کی طرف حرکت دیتی ہے اور اس کو کمال کرتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ہر شے کی غایت اس کے مناسب موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہے اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنے متمم و غایت کی جانب شوق و رغبت ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے مشتاق و طالب کی۔ اور ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع مقدم ہونا لازم و واجب ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ان کے لیے محرک کا ہونا

سے ہر ان چیزوں میں سے جو مقدم و موخر ہیں اگر مقدم کی ذات تقدم کو چاہے اور متخرک تخرک کو تو مقدم لہذا کہتے ہیں۔ پھر اگر ایسی حالت ہو کہ محتاج الیہ کا تقدم تام ہو یعنی بغیر علتی کے نہ پایا جائے تو اس تقدم بالعلیت کہتے ہیں۔  
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۱۸)

بی ضروری ہو جو ان کی علت ہوگا تو مصلحِ اوّل و علتِ حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں سے زیادہ صریح و اظہری کیونکہ حرکت کا تمام اجسام کے لیے ضروری لا بد ہونا ثابت ہو چکا۔ اب ہم بطور تمہید حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جس کا نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہوگا۔ اجسام طبعی کی حرکات چھ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکتِ کون۔ حرکتِ فساد۔ حرکتِ نمو۔ حرکتِ نقصان۔ حرکتِ استحالہ۔ حرکتِ نقل۔ اس لیے کہ حرکت ایک قسم کے تبدیل یا نقل کو کہتے ہیں۔ اور ظاہری کہ جسم میں تبدیل تین صورتوں سے ممکن ہو یا اس کی کیفیت میں یا اس کے مکان میں یا خود اس کے جوہر و ذات میں۔

اب تبدیل مکانی یا کل مکان کی نقل و حرکت ہو گیا جزو کی۔ کل کو تبدیل کا نام حرکتِ مستقیمہ اور تبدیل جزوی کو حرکتِ متدیر کہتے ہیں۔ ہر حرکت متدیرہ میں بی دو صورتیں ہیں اگر مرکز سے محیط کی طرف حرکت ہوگی تو نمو کہلائیگا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو ذوبول نام رکھا جائیگا۔ وہ جسم جس کی کیفیت میں تبدیل ہو اس کی بی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس جسم کی کیفیت بدل جائے لیکن اس کی ذات قائم و محفوظ رہے۔ دوسری کیفیت کیساتھ جوہر ہی تبدیل ہو جائے پہلی صورت کو استحالہ کہتے ہیں اور دوسری کو فساد۔ اور اس شکل ثانی میں جب اس جوہر کی طرف تیار کریں جبکی صورت میں بعد تبدیل کیفیت جوہر اس جسم نے استحالہ کیا ہو تو اس حرکت کو کون کہتے ہیں۔

## فصل چہارم

اس بیان میں کہ حرکت ہر متحرک کا اس کے سوا کوئی دوسری چیز ہے اور یہ کہ جو تمام اشیاء کا متحرک ہے وہ خود متحرک نہیں اس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ ہر متحرک کا خواہ وہ مذکورہ بالا حرکت میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو، کوئی متحرک ضرور ہے اور وہ اس متحرک کے سوا کوئی دوسری چیز ہے اور اس سے غیر ہے۔ دوسرے یہ کہ جو تمام اشیاء کا متحرک ہے وہ خود متحرک نہیں بلکہ ان اشیاء کا متمم یا ان کی حرکت کی علت ہے۔

بقیہ صفحہ منقولہ اور اگر ناقص ہو کہ بغیر مؤخر کے بی پایا جائے تو مقدم بالطبع مبیہ کہ احد انہیں کہ اول غیر متحرک کے پایا جائے تا ہر قسم

پہلا دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی  
 اُس کو حرکت دیتا ہوگا تو جسم متحرک دو حال سے خالی نہیں یا حیوان ہوگا یا غیر حیوان۔ اگر حیوان  
 ہے اور کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اُس کی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف سے نہیں ہے تو ہم  
 کہتے ہیں کہ اگر اُس حیوان کے اجزا میں سے کوئی جزو شریف ہم علیحدہ کر لیں تو بوجہ حرکت ذاتی  
 وہ حیوان بھی متحرک رہنا چاہئے اور اُس کا وہ جزو منزع بھی (کیونکہ جزو اپنی حقیقت و ماہیت  
 میں مثل کل کے ہوتا ہے) حالانکہ ایسا نہیں ہے (بلکہ جزو کے علیحدہ کرنے سے اُس کل کی حرکت  
 جاتی رہتی ہے) لہذا معلوم ہوا کہ جسم حیوان کی حرکت اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ اُس کا  
 کوئی اور متحرک ہے جو اُس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا نبات ہو سکتا ہے یا ہوا۔ نبات  
 میں وہی حیوان کی دلیل جاری ہوگی اس لئے کہ اُس میں بھی حرکت نمو وغیرہ اسی قسم کی ہوتی ہے  
 البتہ جماد ہا سو اُس میں ہم کہتے ہیں کہ جماد یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہوگا یا عناصر کے  
 مرکبات میں سے کوئی مرکب جمادی۔ اگر عنصر واحد ہو تو بحالت حرکت ذاتی فرض کرنے کے یہ  
 لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام خاص پر جا کر متحرک رہے اور ساکن نہ ہو کیونکہ حرکت اُس کی  
 ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جائے تو لازم آتا ہے کہ سولے مرکز کے  
 بھی جہاں کہیں چاہئے مثل حیوان کے ٹھہر جایا کرے اور جب چاہے حرکت کیا کرے۔ حالانکہ یہ  
 امر مشاہدہ و بجاہت کے خلاف ہے (اس لئے کہ تمام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص پر نہیں پہنچتے  
 متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر پہنچتے ہی ساکن ہو جاتے ہیں)

لہذا ثابت ہوا کہ عناصر و جمادات کی حرکت اُن کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک کی  
 وجہ سے ہے جو اُن کی ذات سے غیر ہے) (اور یہی ہمارا مقصود تھا) اگر کوئی یہ کہے کہ عناصر  
 اپنے مرکز کے طالب مشتاق رہتے ہیں اور اُن کی حرکت اپنے مکان خاص کے طلب و شتیاق  
 کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب اُن کا محرک ہے تو بھی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو اُن کا طالب  
 ہے وہ طالب و متحرک سے لامحالہ غیر ہے۔

اس مضمون کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ ہر حیوان کی حرکت دو وجہ سے ہو سکتی ہے یا تو وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اس کی خواہش کرتا ہے تو اس کی جانب دوڑے گا یا اس سے نفرت کرتا ہے تو اس سے بھاگے گا۔ پس صاف ظاہر ہے کہ وہ محبوب یا کُروہ جو باعث حرکت ہوا اس متحرک حیوان سے ضرور بغیر ہو گا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو موافق دلائل مذکورہ اس کے لئے بھی کسی محرک کا ہونا لازم ہے۔ اسی طرح ہم اس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کریں گے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی محرک ایسا نکلے جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ تسلسل لازم آئے جو محال ہے۔ اور یہی مقصود تھا۔ اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ محرک (جو متحرک نہیں ہے) جسم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ جسم کا متحرک ہونا ضروری ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہے تمام ہشیاء کے وجود کا سبب اول اور علت لعلل ہے اور اسی سے ہر جوہر موجودہ کا قوام و وجود عالم ظہور میں آیا اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام ہشیاء میں جو وجود پایا جاتا ہے وہ بالعرض ہے اور خلاقی کون و مکان میں بالذات۔ اس لئے کہ تمام حکما اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض پائی جاتی ہے ضروری ہے کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات پائی جاوے گی کیونکہ جو چیز کسی شے میں عارض ہوتی ہے وہ ایک اثر ہے اور ہر اثر حرکت ہے جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہے اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسے موثر رجا کر ختم ہونا واجب ہے جو خود کسی کا اثر قبول نہ کرتا ہو بلکہ بذاتہ موثر ہو جیسا کہ سابقاً بیان بھی کیا جا چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مبدع اول و خالق ازل کے واسطے وجود ذاتی ہے کہ اس نے کسی سے اس وجود کو حاصل نہیں کیا البتہ اس ذات پاک سے تمام عالم کی ہشیاء کو وجود عنایت ہوا اور اس کے وجود سراپا جو سے تمام موجودات صورت پذیر ہوئی۔

مذکورہ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود جناب باری کے لئے ذاتی ہے یعنی وہ ذات پاک جو دو چاہتی ہے تو کوئی شخص اس کو معدوم نہیں خیال کر سکتا اس لئے کہ وجود ذاتی ہونے کی

وجہ سے جنہاں کا تصور آوے گا لازم ہے کہ وجود کا بھی تصور ساتھ ہی آوے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہو گا وہ دائم الوجود بھی ضرور ہو گا۔ اور دائم الوجود ہی ازلی ہوتا ہے۔ جنہاں جناب باری تعالیٰ شانہ کا واجب الوجود اور ازلی ہونا معلوم ہو گیا تو اب کوئی وجود کمال ایسا تصور میں بھی نہیں آسکتا جو اُس ذات پاک میں بدرجہ اتم واکمل نہ پایا جائے کیونکہ اسی مبدء فیاض نے تمام موجودات کو وجود و غایت فرمایا اور تمام شیاور عالم اسی سے استفادہ کمالات کرتی ہیں۔ وہ ذات اقدس اعلیٰ درجہ کا وجود رکھتی ہے اور تمام مخلوق نے اسی سے وجود حاصل کیا لہذا مخلوقات کا وجود اونے درجہ کا ہے۔

اس دعویٰ پر کہ ہر متحرک کے لئے کوئی محرک اُس کے سوا ہونا ضروری ہے ہم ایک اور دلیل لاتے ہیں کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کرے گا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اُس کی طبیعت نے اُس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے جیسا کہ یہ مسئلہ تحریک طبیعت کا فن شعل طبعی میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالاجبر۔ ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے (یعنی شے مراد) وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبر و قہر والا محرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض محرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ محرک خود بھی متحرک ہو گا تو ہم یہی تقریر اس میں جاری کرینگے یہاں کہ سلسلہ ایسے محرک پر منتہی ہو گا جو خود متحرک نہ ہو اور تمام محرکین سے مقدم و اول ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

ایک دلیل اور پیش کی جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت بھی لازم ہے کیونکہ حرکت طبیعت کی دلیل و نشانی ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ جو محرک اول ہے وہ متحرک ہو اس لئے

۱۔ طبیعت کی تعریف یہ ہے کہ آثار خاص اور تدبیر اجسام کا مبدء۔ و سبب ہے۔ اس تعریف سے ظاہر ہو گیا کہ طبیعت کے لئے حرکت ضروری ہے کیونکہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں ۱۲ مترجم  
۲۔ سلسلہ طبعی اس فن کو کہتے ہیں جس میں امور ماحدہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ ۱۲ مترجم



کہ اگر متحرک ہوگا تو کوئی اس کا محرک ضرور ماننا پڑے گا اور جب کوئی محرک نکلا تو اولیت جاتی رہی  
حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ محرک اول ہے **وَحَدُّهُ لِحُلُوفِهِ** یعنی یہ اس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض  
کیا گیا تھا)

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرک اول جسم بھی نہیں رکھتا اس لئے کہ جسم کے واسطے  
متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

## فصل پنجم

اس امر کے بیان میں کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے۔

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر پروردگار عالم اور فاعل حقیقی ایک سے زیادہ ہونگے تو لازم  
ہے کہ وہ سب کب ہوں اس لئے کہ فاعل ہونے میں تو سب مشترک ہونگے اور اپنی اپنی ذات  
میں مختلف ہونگے۔ اور یہ ضروری بات ہے کہ جس چیز کی وجہ سے مخالفت ہے وہ غیر ہو اس چیز سے جو  
باعث اشتراک ہے۔ پس ہر فاعل مرکب ہو گا اپنے جو ہر ذاتی سے اور زیادتی خاص سے۔ اور ترکیب  
خود حرکت ہے کیونکہ ترکیب ایک اثر ہے جس کے لئے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقہ بیان  
کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لئے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ غیرتناہی  
تک جائے گا۔ پس ضروری ہوا کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل خیرت میں ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسل محال  
لازم آئے گا۔

اس دلیل میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر و مختلف افعال کس طرح سرزد ہو سکتے  
ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیونکہ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد  
ہو سکتا ہے یعنی واحد جو حقیقت اور ہر جہت سے واحد ہی ہو اس سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعل واحد افعال کثیر مختلف کر سکے چارہ سکتی ہیں ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اُس میں چند اجزاء یا چند قوتیں پائی جائیں دوسرے یہ کہ اُس فاعل کے افعال مختلف مادوں میں ہوں یعنی متعطل بہت سے ہوں تیسرے یہ کہ فاعل کے افعال بذریعہ مختلف آلات (ادزار) کے ہوں چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیر صادر ہوں لیکن صرف اُس فاعل کی ذات سے ہی نہ صادر ہوں بلکہ دوسری اشیاء کے ذریعہ سے سرزد ہوں اور وہ اشیاء صدور فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال قوت شہویہ کے اقتضا سے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غضبیہ کی وجہ سے اور بعض عقل کی وجہ سے۔ تو گویا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اس وجہ سے اُس سے افعال کثیر صادر ہوتے ہیں دوسری صورت کی مثال نجاتر (بڑھئی) ہے جو کھودنے کا کام بسولے سے کرتا ہے اور سوراخ کرنے کا کام برے سے وغیرہ۔

تیسری شکل آگ کی مثال میں پائی جاتی ہے کہ آگ لوہے کو نرم کر دیتی ہے اور مٹی کو سخت۔ یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔

چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہ کرے اور بعض دیگر اشیاء کے توسط سے بالعرض صادر کرے۔ اس مثال سے سمجھنا چاہئے کہ برف بالذات تبرید کرتا ہے اور بالعرض و توسط گرمی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح کہ برف بدن انسان میں اپنی تبرید کے سبب تکثیف مسامات کرتا ہے جس سے قبض ہو جاتا ہے اور حرارت گھٹ کر بدن انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو برف کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے کونسی صورت فاعل اول تھا۔ اُنہی نقطہ نظر کی نسبت، صادق ہو سکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ فاعل اول میں چند قوتیں پائی جانی ممکن نہیں اس لئے کہ اس صورت میں ذات فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئے گی جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ آلات کثیر کے ذریعہ افعال صادر فرمائے کیونکہ وہ آلات و محال

خال نہیں ہو سکتے یا مفعول ہو گئے یا منو گئے۔ اگر اتنے بہت سے آلات مفعول مانے جائیں تو کیسے ممکن ہے کہ ایک فاعل سے اس قدر شیاورصادر ہوں کیونکہ الواحد لا یصلہ عنہ الا الواحد مسئلہ مسئلہ یعنی ایک سے نہیں پیدا ہو سکتا مگر ایک یا یوں کہو کہ ایک سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے اور شق ثانی میں لازم آئے گا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے یہ بھی محال ہے۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت سے مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ اس صورت میں بھی ہم یہ پوچھیں گے کہ مادے مفعول ہیں یا غیر مفعول اور دونوں شقوق میں وہی محال لازم آئے گا جو بیان ہو چکے۔

پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص صادر فرمائے اور بعض توسط دیگران۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطاطالیس نے اختراع کیا جیسا کہ حکیم فروریوس فرماتا ہے ”افلاطون اس کا قائل ہے کہ حضرت باری سے ہر موجود کی صورت مجردہ صادر ہوئی اور اسی سے ذریعہ سے وہ ادراک موجودات کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واحد بسیط سے شیاور کثیرہ کا صدور لازم آتا ہے لہذا افلاطون کا یہ مذہب تعدد امثال کا مردود ہے اور ارسطاطال کا مذہب مذکور صحیح ہے“

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہے اور فاعل اول ہے۔  
اس فصل کے تمام مضامین فروریوس سے منقول ہیں۔

## فصل ششم

اس فصل میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جناب باری جسم نہیں رکھتا

ہمارے گزشتہ بیانات سے ظاہر ہو چکا ہے کہ جسم کے لئے ترکیب اور کثرت اور حرکت لازم و ضروری ہے۔ اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اول کی ذات پاک میں پائی جاسکے۔

ترکیب کا اطلاق تو اس لئے اس ذات پاک پر نہیں ہو سکتا کہ ترکیب ایک اثر ہے اور ہر اثر

کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اثر امور اضافی میں سے ہے (جو بغیر دوسرے کے پائے نہیں جاسکتے۔ بلکہ اُن کا سمجھنا بھی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن نہیں۔

پس یہ محال ہے کہ موثر اول کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کے واسطے کسی دوسرے موثر کی ضرورت ہو)

یہی کثرت وہ خود وحدت کی ضد ہے (اور واحد کی ذات میں اُس کا پایا جانا محال ہے) ایسے ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہوگی جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے (لہذا اُس کا اطلاق بھی ذات باری تعالیٰ پر محال ہے)

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہے اور اثر خود ایک حرکت ہے (پس اثر و حرکت دونوں واحد اول کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں)

خداے تعالیٰ کے جسم نہونے کی ایک منطقی دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور چونکہ سالبہ کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہے۔ لہذا اس قضیہ کا عکس یہ ہوگا کہ کوئی متحرک محرک اول نہیں ہے۔ اس قضیہ کے ساتھ ہم ایک اور ثابت شدہ قضیہ ملائے ہیں کہ ”ہر جسم متحرک ہے“ ان دونوں قضیوں میں سے موثر الذکر کو اول رکھو یعنی صغریٰ بناؤ اور مقدم الذکر کو آخر میں رکھو یعنی کبرے بناؤ اور حد اوسط گردو تو بقاعدہ شکل اول یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ ”کوئی جسم محرک اول نہیں ہو سکتا“ اسی نتیجے کا عکس کیا تو صاف نکل آیا کہ محرک اول جسم نہیں ہو سکتا۔ (اور یہی دعویٰ عنوان فصل میں کیا گیا تھا)

سطح منطقی میں ثابت کیا گیا ہے کہ سالبہ دائرہ کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہی ہوتا ہے کیونکہ جن دو چیزوں میں تباین کلی دوامی ہے ان میں سے جو چیز لی جاوے دوسرے پر اُس کا صادق نہ آنا لازم ہے پس ہر قضایا اصل و عکس کا سالبہ ہونا ضروری ہے ۱۲ مترجم

## فصل ہفتم

اس فصل میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جناب باری تعالیٰ ازلی ہی ہمیشہ سے ہے

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود موجود اول کے لئے ذاتی ہے اور وہ مبدع اول یعنی خدا واجب الوجود ہے (پس ثابت ہوا کہ خداے تعالیٰ ازلی ہے کیونکہ لفظ ازلی سے یہ مراد ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تو ثابت ہے ہو چکا ہے کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر متحرک متکون یعنی جو عالم وجود امکان میں آیا حادث (نوپیدا) اور محدث (پیدا کردہ شدہ) ہے لہذا صاف ظاہر ہو گیا کہ جو ذات محدث نہوگی وہ متکون بھی نہوگی کیونکہ متکون بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا پس جو ذات متکون و محدث نہوگی اس سے اول بھی کوئی نہوگا اور وہی ازلی ہوگی۔ انہیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت شدہ ہیں تم ترتیب دے کر مثل سابق قیاس کی صورت میں لا سکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ لطیف کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے ہمارے گزشتہ بیانات کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا ان پر ظاہر و ثابت ہو گیا ہوگا کہ جناب باری عز اسمہ واحد ہے اور اپنی ذات و صفات میں منفرد ہے۔ تمام مادیوں سے جو ہمارے گرد و پیش ہیں اس کی ذات پاک بری ہے۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اس جناب کی وحدانیت سے کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہا یہ ہے کہ اس کی ذات اقدس جن چیزوں کو ہم تصور کر سکتے ہیں ان میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ انسان ضعیف البیان و قاصر اللسان ایسی منزہ و مبرا ذات کا بیان و ظاہر کس طرح کرے اور اس کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

سوائے اس کے کیا صورت ہو سکتی ہے کہ یہی الفاظ جن کو فانی انسان ان ہی گوشت کی زبان  
 وہاں سے استعمال کرتا ہے اس مقصود عظیم کے واسطے کام میں لائے جائیں اور جو صفات ممکن و فانی  
 مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جن کو ہم جانتے پہچانتے ہیں) استعارہ کے طور پر ذات واجب الوجود  
 کے لئے اُن ہی کا استعمال کریں۔ اس واسطے کہ اس سے بہتر اور کونسا طریقہ ہم اختیار کر سکتے ہیں۔  
 پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذات واجب کے لئے استعمال  
 کریں مثلاً جب دو لفظ متقابل معنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم یہ وجہ ہے کہ اُن دونوں میں سے  
 جس کو بہتر اور اعلیٰ پائیں جناب باری کے لئے استعمال کریں جو تمام اہم و صفات سے برتر ہے مثلاً  
 موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل جیسے الفاظ متقابل معنی میں سے بہتر لفظ (یعنی موجود  
 قادر۔ عالم استعمال کرنا چاہیے)

بائیں ہمہ ہم کو یہ بھی مناسب ضروری ہے کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور  
 تلاش و تفتیش کامل کر کے اُس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جن کو شرع شریف  
 میں شائع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہے اور عوام و خواص حسب عادت اُن کو اس مقصود  
 شریف کے لئے بولتے جاتے ہیں۔

یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذات واجب پر کرے تو  
 یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لئے کہ  
 ان صفات کو خود اُس نے پیدا کیا ہے۔

پس خالق مخلوق سے بہر حال اشرف و افضل ہو گا۔

اب یہ سمجھنا چاہئے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جناب باری کی  
 ذات کو احاطہ کر سکے اور اُس میں سے کسی چیز کو پہچان سکے کیونکہ وہ ذات مقدس اُن تمام شے  
 موجودہ سے جن کو انسان جانتا پہچانتا ہے جدا ہے اور خدا سے تعالیٰ اُن تمام کا موجد و خالق ہے۔  
 اسی مقدمہ مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آئندہ میں ثابت کرینگے کہ جناب باری کے متعلق یہ کوئی

ویل بطور ایجاب اثبات نہیں لائی جاسکتی بلکہ جو دلیل پیش کی جاسکتی ہے وہ بطریق سلب و نفی ہوگی

## فصل ششم

جناب باری منہ وجل بطریق سلب پہچانا جاسکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب

جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے ان میں مبرہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضرور ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہونگے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خداے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اس کی ذات سے اول ہو اس میں پائی نہیں جاسکتی نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اس میں جی اس کی ذات میں پائی جائے کیونکہ یہ بات اس کی وحدانیت کے منافی ہے۔

اور نہ اس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اس کی ذات میں داخل کیونکہ وہ ذات مرکب نہیں۔

۱۔ سلب یعنی نفی کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا نہیں ہے۔

۲۔ ایجاب یعنی ثابت کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی بابت کہیں کہ وہ ایسا ہے۔

۳۔ مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلق کے فوراً اور اولاً ذہن میں آجائیں جیسے الواحد نصف الاثنین یعنی

ایک کا نصف۔ اس میں ایک اور دے کے تصور کرتے ہی تنصیف کا تصور ہو جاتا ہے کسی علاقہ اور واسطہ کی حاجت نہیں پڑتی۔

مترجمہ

اور نہ اُس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہے یعنی اُس کی ذات کا نہ ہو اور استعارۃً اُس کو متصف کر دیا ہے پس ایسی حالت میں اُس حضرت اقدس کے لئے برہان مستقیم نہیں قائم کی جاسکتی یعنی بطریقِ ایجاب ہم اُس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔

البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جاسکتی ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں شے کی نقیض باطل ہے لہذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسبابِ معانی کا اُس ذاتِ پاک سے سلبِ عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ خداے تعالیٰ جسم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ وہ متکثر نہ پیدا شدہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ ممکن نہیں کہ اسبابِ عالم کا سلسلہ سبب و احد پر منتهی نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ امورِ الہیہ کے بیان کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابلِ ذکر ہے کہ انسان جب جنابِ باری عز اسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے جو عالم میں موجود ہیں اور مختلف انواع و اقسامِ عالم میں استعمال ہوتے ہیں کیونکہ اگر اُن الفاظ و عبارات متداولہ سے اس مقصدِ عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان و تعبیرات کہاں سے لائے جاویں۔

اور یہ ظاہر ہے کہ اُس جناب کی ذاتِ پاک ان موجوداتِ عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ دی جاسکے۔ لہذا ہمیں مجبوری اُس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اُس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلبِ اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارات ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ”وہ ایسا نہیں ہے یا ایسا ہے لیکن بالکل ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے بہتر ہے“ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ ندے غرہ جلِ عقل نہیں ہے یا کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن مثلِ دنیا کے عالموں کی نہیں ہے۔ یا قادر ہے۔ مگر اس عالم کے صاحبانِ قدرت کی مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔



## فصل نہم

کل اشیا کا وجود جناب باری عزوجل کے ذریعے ہوا ہے

ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجود تمام اشیا میں بالعرض پایا جاتا ہے اور ذات باری میں بالذات اور اسی سے ہم نے ثابت کیا تھا کہ وہ ذات پاک ازلی ہے اور تمام اشیا نے اسی سے وجود حاصل کیا ہے اور اسی اعتبار سے کل اشیا اس کی ذات سے ناقص ہیں کیونکہ معلول کسی طرح علت کے برابر نہیں ہو سکتا۔ نیز ہم نے یہ بھی ذکر کر دیا ہے کہ بعض اشیا کو واجب بلا توسط وجود حاصل ہوا ہے اور ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ پہلا وجود جو ذات واجب کسی کو عنایت ہوا وہ عقل اول ہے جس کا دوسرا نام عقل فعال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل اول کا وجود مکمل اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے اور ایک حالت پر قائم رہنے والا ہے جس میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا کیونکہ منفی حقیقی کا فیضان ہمہ وقت اور ہمیشہ کے لئے اس پر طاری و جاری رہتا ہے۔ اسی وجہ سے عقل ابدی الوجود ہے اور اپنے سوا باقی تمام موجودات سے وجود میں تام و مکمل ہے۔ البتہ ذات واجب کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو سرسرا ناقص ہے کیوں کہ علت و معلول کسی حال میں مساوی ہو ہی نہیں سکتے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا۔

اس کے بعد عقل اول کی وساطت سے نفس کا وجود ہوا۔ اور چونکہ نفس معلول ہونے کی وجہ سے عقل سے ناقص الوجود تھا اس لئے اپنے کمال و تمام اور مشابہت علت (عقل) کی ضرورت سے حرکت کا محتاج ہے اور ہمیشہ حرکت و تبدل میں مصروف رہتا ہے۔ مگر اجسام طبعی کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو نفس کو مکمل و اعلیٰ مرتبہ میں پاؤ گے۔

نفس کے بعد اس کی وساطت سے افلاک کا وجود ہوا اور چونکہ افلاک بہ نسبت نفس کے ناقص الوجود ہیں اس لئے ایسی حرکت کے محتاج ہیں جس کی ان کے جسم طاقت رکھتے ہیں یعنی حرکت مکانی۔

ابن کمالک کی علت کا فیض ہمیشہ جاری رہتا ہے اور کبھی سکون و توقف نہیں کرتا اس لئے افلاک کے واسطے حرکت دُوری (جس میں سکون نہیں ہے اور کل تبدل مکانی نہیں کرتا بلکہ اجزا کرتے رہتے ہیں) مقرر ہوئی جو حکم خداوندی اُس کی تکمیل کا باعث ہوگی جس طرح اُس کی مرضی ہو۔

ان تمام مخلوقات کے پیدا ہونے کے بعد افلاک نجوم کی وساطت سے ہمارے جہام کا وجود معرضِ ظہور میں آیا۔ اور چونکہ ہمارے اجسام کی علت وجود و سبب تخلیق یعنی افلاک کو کاب فانی تھے۔ بلکہ اس قدر غیر ثابت کہ ایک حال پر کسی آن بھی قائم نہیں رہتے۔ لہذا ہم کو جو وجود اُن سے حاصل ہوا وہ انتہا درجہ کا تغیر پذیر اور ضعیف و ناقص حاصل ہوا۔ بلکہ ایسا وجود ملاکہ اُس میں حرکت بھی ہے اور زمانہ بھی کہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور کبھی نہ تھا۔ ایک وقت موجود ہوا اور دوسرے وقت معدوم ہو گیا۔ اس بیان سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ کل موجودات ہر قسم کے جنابِ باری کے عنایت و کرم سے وجود میں آئے اور اُسی جناب کے وجود و جوہر سے نظامِ عالم قائم ہے اُسی کی قوت و قدرت تمام مخلوقات پر مادی و ساری ہے۔

جب علتِ اول و سببِ حقیقی کو تمام عالم سے اس قسم کا تعلق ہے تو غور کرنا چاہئے کہ خالق بے نیاز اپنا فیض ایک لمحہ کے لئے بھی مخلوق سے اٹھالے تو تمام دنیا اُسی وقت معدوم ہو جائے اس واسطے کہ جو اہر کو اعراض کے ساتھ نسبت کر کے دیکھو تو پاؤ گے کہ جو ہر بذاتہ قائم ہوتا ہے اور مختلف بلکہ متضاد اعراض کو قبول کرتا ہے مگر اعراض کے معدوم و منتفی ہونے سے خود معدوم نہیں ہوتا۔ بخلاف عرض کے کہ وہ ہر طرح سے ناقص و ضعیف ہے۔

ایسے ہی جب ہم جو ہر عالم کو اُن کے خالق و منبعِ اول کے مقابلہ میں لا کر دیکھتے ہیں تو ان جو اہر کو بھی قائم بنفسہ نہیں کہہ سکتے بلکہ ان کی شان بھی اعراض کی طرح فانی و غیر قائم معلوم ہوتی ہے کہ اگر جنابِ باری کا فیض ایک آن کے واسطے بھی ان جو اہر سے منقطع فرض کر لیا جاوے تو سب یک کحت معدوم ہو جائیں۔

اس مقام پر ہم ایک اور دقیق مسئلہ بیان کرتے ہیں۔

یہ توثبات شدہ اور معلوم ہے کہ ہر مرکب کی ترکیب ہیولی اور صورت سے ہوتی ہے اور صورت ہیولی پر بذریعہ ترکیب کے فائز ہوتی ہے۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہے جس کا محرک اُس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی فن الہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہے کہ (یہاں اُس کی تفصیل ہمارے مقصود و غرض اختصار کے منافی ہے) صورت ہیولی کے بغیر اور ہیولی صورت سے علحدہ پایا جانا ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود میں لائے اور ان کے لئے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے جو ہنگام تخلیق ہی دونوں کو ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہے کہ ترکیب حرکت ہے جس کے لئے بوجہ استحالة تسلسل ایسے محرک کی ضرورت ہے جو خود متحرک نہ ہو۔ پس وہی محرک اول واحد و ازل ہے۔ دوسرے یہ سمجھنا چاہئے کہ ہیولی اول کے سوا ایک ہیولی ثانیہ بھی ہے جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا ہونے کی استعداد رکھتا ہے اور تمام صور طبیعیہ و اجسام میں پایا جاتا ہے اور طبیعت اُس (ہیولی ثانیہ) پر مشتمل و حاوی ہے اور طبیعت ایسی خداداد قوت ہے کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہے اور وہی اُن اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لئے آمادہ کرتی ہے۔ اور چونکہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی حال میں عجز و مکان لاحق نہیں ہو سکتا کیونکہ اُس کو قوت مجردہ الہیہ ہمیشہ فیض پہنچتا رہتا ہے اس لئے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں ہیولی ثانیہ خود جسم ہے۔

## فصل دہم

اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے عادی و مشاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز

بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرا انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند و پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس بھی اسی کا قائل ہو گیا۔  
مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل موت و حیات فنا و بقا ہوتی رہتی ہیں اُس کی حقیقت یہ ہے کہ اُن مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہیولے (جس کا ہم باب گزشتہ میں ذکر کر چکے ہیں) جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکمانے صاف طور پر تشریح فرمادی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امربا ثابت کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صورتیں یا یہ اجسام میں حلول کرتی یا ان میں پائی جاتی ہیں۔ اور جسم جو ان صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں خود وہ جسم جس کو ہیولیثانیہ کہنا چاہئے تبدیل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہئے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی ہے اُس میں تین احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت ہی اس جسم میں باقی رہی اور اُس نے دوسری صورت اختیار کر لی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی۔ تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہو گئی۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعے ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہوں خود بذاتہا منتقل نہیں ہو سکتیں (یہ مسئلہ فلسفہ آسمی میں اپنے محل پر تفصیل پایہ ثبوت

کو پہنچ چکا ہے یہاں اس کی تشریح ہمارے منشأ و غرض کے خلاف ہے اس لئے کہ اس کتاب میں ہمیں  
(اختصار مد نظر ہے)

پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت  
باطل ہو جاتی ہے یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور جب صورت اول  
میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوتی ہے)  
کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی۔ کیونکہ اس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی  
دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا۔ دونوں شکلوں کا بطلان ظاہر ہو چکا ہے لہذا  
ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء متکونہ و متغیرہ یعنی صورت اور خطوط اور نقش و نگار اور تمام اعراض و کیفیات کسی  
چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

حکیم جالینوس نے جو بیان کیا ہے کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سراسر غلط ہے اور اس کا  
باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لانا تو ابداع کے کوئی معنی  
نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد الشی لا من شئی یعنی کوئی چیز ایجاد کی جا  
لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے  
پہلے موجود تھا۔

اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم ان امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں یعنی علم احیاء  
کی باتیں، تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی  
ہے اور وہ شے پہلے نہ تھی۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور  
منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت تبدیل قبول کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں  
اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے  
اور نباتات استغصات یا عناصر سے۔ اور عناصر بساط سے اور بساط ہیولی و صورت سے بنتے ہیں

یعنی وہی منی پہلے ان صورتوں میں تھی اور ہیوئے و صورت چونکہ اول موجودات میں اور ایک دوسرے سے علحدہ پائے نہیں جاسکتے۔ اس لئے ان کا انحلال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی ابتدا سے انحلال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

## مسئلہ ثانیہ نفس و راس کے احوال کے بیان میں فصل اول

اثبات نفس کے بیان میں اور یہ کہ نفس جسم یا عرض نہیں ہے

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اس کی ماہیت کیا ہے اور کس قسم کا وجود رکھتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا کیا۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے ایک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصد اصلی اور عقیدہ شرعی یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات ہے بغیر اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم بھی نہیں ہے اور نہ عرض ہے۔ فراج ہے بلکہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اس وقت کسی صورت کو قبول کر سکتا ہے جب کہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اس سے مفارقت کلی حاصل کرے مثلاً چاندی انگشتری کی صورت اس وقت اختیار کر سکتی ہے جب بدن کی صورت بالکل چھوڑے یا موم پر ایک مہرب لگ سکتی ہے جب کہ پہلی مہرب اس کے اوپر سے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسے ہی تمام اجسام کا حال ہے اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ اس کے ثبات کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی جسم نہ ایسی بھی ہے جس کا یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کر لیتی

ہو درآں حالیکہ کوئی صورت سابقہ اُس سے زائل و محو نہیں ہوتی، تو خواہ مخواہ تسلیم کرینگے کہ وہ جسم نہیں ہو سکتی۔

ادرجب اُس کا یہ حال معلوم ہوا کہ جس قدر زیادہ صوتیں وہ قبول کرتی جاتی ہیں اُسی قدر قبول صور کی قوت اُس میں بڑھتی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اس قبولیت استعداد اور قوت کی کوئی انتہا نہیں تو ہمارا یقین اُس کے جسم نہ ہونے کی بابت اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ بعینہ یہی حال نفس مدرکہ کا ہے کہ جب وہ کسی امر کو ادراک کر لیتا ہے اور اُس مدرکہ معلوم کو اچھی طرح گرفت کر لیتا ہے تو اُس میں دوسری اشیاء کے علم کی طاقت آجاتی ہے بغیر اس کے کہ پہلا ادراک اُس سے زائل ہو۔

یہاں تک کہ جب بہت سی صور معقولات حاصل کر لیتا ہے تو یہ قوت درک اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جتنے معقولات معلومات آتی جائیں وہ ان کو لیتا جاتا ہے۔ اور لطف یہ کہ پہلے معقولات کا محو ہونا تو درکنار برابر یہ قوت ادراک قوی ہوتی جاتی ہے۔

پھر یہ بھی مسلم اور ظاہر ہے کہ انسان تمام مخلوقات عالم سے اسی قوت ادراک کی وجہ سے ممتاز ہے ورنہ صورت شکل یا حجم و طاقت میں اُس کو کوئی فضیلت نہیں ہے کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں سے انسانیت میں افضل و برتر ہے تو کسی کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ چہرہ و مہرہ یا صورت شکل میں اچھا ہے بلکہ اسی قوت عقل کی اُس میں زیادتی ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کی انسانیت رکھتا ہے۔ اسی صفت انسانی کو کبھی نفس نامطہ کہتے ہیں کبھی قوت عاقلہ و قوت ممیزہ وغیرہ ناموں سے نامزد کرتے ہیں۔ نیز اور بھی بہت سے نام ہیں جو نام چاہو لو۔

ہم نفس کے جسم نہ ہونے کی ایک دلیل اور پیش کرتے ہیں کہ تمام حیوانات کے (جن میں انسان بھی ہے) سارے اعضاء ظاہری و باطنی۔ چھوٹے اور بڑے کسی نہ کسی غرض کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور ہر ایک عضو اُس غرض کے حصول کا آلہ ہے کہ بغیر اُس آلہ کے وہ غرض خاص حاصل نہیں ہو سکتی پس جب تمام اعضاء آلات ٹھہرے تو اب ضروری ہے کہ کوئی اُن سے کام لینے والا ہو جیسا کہ نجار و معمار وغیرہ اپنے اوزاروں سے کام لیتے ہیں۔ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ جسم کا

ایک عضو دوسرے عضو سے کام لیتا ہوگا تو سرسرخلاف عقل ہی اس لئے کہ وہ عضو جس کو ہم نے کام لینے والا تجویز کیا وہ خود بھی تو کسی کام کا آلہ یا کسی عضو کا جز ہوگا۔ اور یہ تسلیم ہو چکا ہے کہ کل اعضا بطور آلات قابل استعمال و کارآمد ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان سب کام لینے والا ان سے غیر ہو۔ اور جب کہ کار فرما غیر ہوگا اور جزو بھی ہوگا تو ضروری ہے کہ جسم ہوگا تاکہ جسم سے تکمیل افعال کرا سکے۔ اور ضروری ہے کہ جسم کی جگہ کام بھی نہ دے گا۔ اور آلات جہانہ کی جگہ بھی نہ گھیرے گا کیونکہ اسے بوجہ جسم نہ ہونے کے مکان کی ضرورت ہی نہیں۔ اور ان تمام اعضا یا آلات سے جن جن اغراض مختلف کے لئے وہ بنائے گئے ہیں وقت واحد میں یکبارگی کام لے گا اور ان ہی اغراض مخصوصہ کو بلا کسی غلطی یا معجز کے پورا کرے گا۔ تاکہ تمام آلات سے ایک مقصد مستقل حاصل ہو۔ ظاہر ہے کہ جملہ صفات مذکورہ بالا اجسام کے نہیں ہو سکتے۔ اور یہ سارے کام اجسام سے سرانجام ہونا ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ان اعضا و آلات سے کام لینے والی کوئی اور چیز ہے جو جسم سے غیر ہے اور جس میں صفات مذکورہ پائی جاتی ہیں اور اسی کو ہم نفس کہتے ہیں۔

یہ امر کہ نفس ناطقہ عرض یا فراج بھی نہیں ہے ہم اس موقع پر ثابت کرنے لگے جہاں عقل جس کا فرق بیان ہوگا۔ مگر یہاں ایک دلیل بیان کئے دیتے ہیں۔

فراج اور کل اغراض جو جسم میں پائے جاتے ہیں سب جسم کے تابع ہوا کرتے ہیں اور جو کسی کا تابع ہوا کرتا ہے وہ اس سے ارذل و خس ہوتا ہے اور وجود میں بھی اس سے کم درجے پر ہوتا ہے کہ بغیر متبوع کے وجود کے موجود نہیں ہو سکتا۔ پس جو چیز کسی سے کمتر و ادنیٰ ہو وہ اس کے کس طرح خدمت لے سکتی ہے۔ اور کس طرح مثل حاکم دریں کے اس پر ایسی حکومت کر سکتی ہے جیسے منار اپنے آلات پر کرتا ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس جسم و اعضاء جسم سے خدمت لیتا ہے لہذا وہ عرض اور مزاج نہیں ہو سکتا ہے۔



# فصل دوم

نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر مقول ہوں یا محسوس  
ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے تمام انواع  
اشخاص کا ادراک کرتا ہے اور جلد بساط کا بھی۔ خواہ وہ مرکبات سے استزاع کئے جاویں یا علیحدہ  
ہوں نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔

امور بسیط و قسم کے ہیں ہیولانیہ وغیرہیولانیہ۔ امور غیرہیولانیہ بسیطہ معقولات ہیں جو  
مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلا لحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں مثلاً تمام مفہومات کلیتہً  
صور ذہنیہ۔

اور امورہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور ہم ان کا ادراک کرتا ہے  
جیسے جزئیات کی بہت صورت یا جیسے حکمت تعلیمیہ کے مباحث کہ اس فن کے علما نقطہ او  
نقطہ اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد و ثلثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔  
اسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ  
جملہ اشیاء جو جسم سے علیحدہ نہیں پائی جاسکتیں ان کو مادہ سے جدا فرض کرتے ہیں اور اپنے  
ادہام کے ذریعہ کبھی ان کو بسیط اور کبھی مرکب خیال کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات ان کے  
توہم کی قوت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے وہم میں مادہ و جسم سے علیحدہ کر کے

اسے حکمت تعلیمیہ نہیں علم کو کہتے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاوے خواہ مقدار متصل ہو یا منفصل اور جس فن میں  
مقدار متصل سے بحث کی جاتی ہو اسے علم ہند کہتے ہیں اور مقدار منفصل سے بحث کرنے والے علم کو علم العدد کہتے  
ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں مقدار متصل و منفصل سے ایک ساتھ بحث ہو اسے موسیقی کہتے ہیں ۱۱

تصور کرتے ہیں ان کو موجود فی الخابرج سمجھنے لگتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتہ مادہ وجود سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں اور اس غلط بحث کی وجہ سے معقولات سے ان صور متفرع کو تمیز نہیں کر سکتے۔ بلکہ سب کو اپنے نزدیک معقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہے کہ تمام ادراکات نفس کے ہیں کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہے پھر ان میں سے تحلیل کر کے بساط نکالتا ہے۔ پھر ان بساط کو دم میں پہنچاتا ہے۔ پھر ان میں سے بعض کو مادہ و موضوع سے علیحدہ کر کے مختلف قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ سو کبھی ان ترکیبات کے لئے کوئی حقیقت خارج میں موجود اور مطالبہ واقع ہوتی ہے جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جسے نہیں دیکھا ہے صورت دیرت صحیح صحیح قیاس کر لی وغیرہ یا ان ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع میں نہیں ہوتی مثلاً عشاء مغرب کا تو ہم کیا جائے۔ یا اڑنے والا انسان فرض کر لیا جائے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور کیا جائے یا کوئی ایسا حیوان فرض کیا جاوے جس کا سر ہاتھی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ

ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا وجود و دم سے خارج کہیں نہیں ہے۔  
مذکورہ بالا مثالیں بساط ہیولانیہ وغیرہیولانیہ کی تھیں جن کو نفس ادراک کرتا ہے مرکبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو استقصات یا عناصر دوسرے وہ جو عناصر سے مرکب ہوں اور مرکبات غصری حیوانات ہیں یا جمادات یا نباتات۔ پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و فراج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد و اشخاص بے تعداد و بیشمار ہیں

۱۵ عقل مغرب عرب میں اس فرضی جانور کو کہتے ہیں جس کی بڑی گردن ہو اور عجیب غریب حرکات اس سے سرزد ہوں مثلاً مشورہ کہ یہ جانور بچوں کو اٹھالیجھاتا ہے۔ ان اطراف میں اسی جانور کو کبھی سمجھتے ہیں جس کی نبت عرب سے زیادہ میاں مبالغہ کیا گیا ہے کہ ہاتھی کو پتے میں لے کے اڑاتا ہے وغیرہ۔

مغرب نفع المیم پڑنا غلط ہے بضم المیم ہے ۱۲

(مستحکم)

مگر نفس اُن تمام کا ادراک کرتا ہے۔

ایسے ہی عناصر چونکہ چار ہیں اس لئے اُن کے اثر جب کی کیفیات بوجہ قلت و کثرت و شدت وضعف عناصر بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب میں ایک عنصر اوروں سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر بقیبہ سے قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہوں۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق جو عنصر ہوگا اُس کا اثر یا قوت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے بسائط اور اُن کے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کے لئے علیحدہ و علی الافراد ہو۔ اور چونکہ اجسام کے واسطے شدت وضعف و قلت و کثرت عناصر طبعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی یہ کیفیات گونا گوں ادراک کر سکے۔ پس ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ فصل میں اس مسئلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر بتلائیں کہ نفس کل امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے اور ایک قوت سے ادراک کرتا ہے تو اُس کی کیا صورت ہے۔

بِاِلَہِ التَّوْفِیْقِ -

## فصل سوم

نفس درکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہے ؟

یہ امر کہ نفس کر اجزا نہیں ہیں ہم سابقاً ثابت کر چکے ہیں اس لئے کہ تجزی و انقسام جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم نہ ہوتا ثابت ہو چکا ہے ( لہذا نفس کا ادراک اجزا کے ذریعے سے نہیں ہو سکتا ) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے درکات نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے کہ تمام مرکبات میں جو ادراک کئے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرنے والی ایک چیز ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں کوئی ایک ہی شے ہے جو ضعیف کے لئے حکم کرتی ہے کہ یہ ضعیف ہے اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و روائح میں بھی اسی طرح حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیاء اگر کسی ایک چیز کے مساوی ہیں تو ان میں باہمی مساوات کا حکم لگاتی ہے۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک درک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری مدک کا حکم کرنا صحیح نہ ہوتا اس موقع پر بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہے مگر وہ درکات کثیرہ مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کے ساتھ ادراک کرتا ہے۔

اس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں :-

بعض حکما نے جب غور کیا تو جملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب و سبب و ایسے ہی آلات ادراک اور قوت درک کو دیکھا تو یہی بعض کو سبب اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا انہوں نے حکم لگا دیا کہ قوت درک و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور مرکب کا ادراک کرتے ہیں اور جو سبب ہیں وہ سبب کا۔ انہوں نے اپنے اس خیال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ہم بعض مدکات کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات ہی کا ادراک کرتے ہیں جیسے جو اس خمہ کہ یہ مرکبات کا ہی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چونکہ مرکب ہے قوت باصرہ سے (جو آلات و طبقات چشم میں پائی جاتی ہے) اور قوت باصرہ مکمل نہیں ہو سکتی اور کام نہیں لے سکتی تاوقتیکہ تمام طبقات چشم پورے

نہوں) لہذا مرکبات عناصر کو مع فراجات مختلف ادراک کرتی ہے۔ اور جب ہم غور و خوض کرتے ہیں تو بعض مدرکات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مدرکات بسیط امور بسیط کو ہی ادراک کرتے ہیں جیسا کہ افکار سے جلد اشیا کے تصورات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہو کہ جیسے فکر بسیط پر ایسے ہی یہ علوم و مدرکات بھی بسیط ہیں پس معلوم ہوا کہ بسیط بسیط کا ادراک کرتا ہو اور یہ بھی ثابت ہوا کہ بسیط و مرکب اپنے مناسب معنی کا ادراک کرتا ہو۔ اس دلیل سے بعض لوگ قائل ہوئے کہ بسیط بسیط کو ادراک کرتا ہے اور مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطاطالیس اس مقام پر بحث کرتا ہے اور یہ کہتا ہے "کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت رکھتا ہے اور اسی قوت سے جملہ امور ہیولانی (مادیہ) مرکبہ و غیر ہیولانیہ (غیر مادیہ) بسیط کا ادراک کرتا ہے۔ کیونکہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور معقولات کو دوسری قوت سے تو حواسہ کی غلطی کے وقت حکم حس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک حس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دور سے چھوٹا دیکھتی ہے جیسے آفتاب ایک آمینہ کی برابر نظر آتا ہے جس کا قطر ایک فتر ہو۔ حالانکہ آفتاب عالمتاب کرہ زمین سے ایک سو ساٹھ گنے سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی تم کشتی میں بیٹھے ہوئے جارہے ہو تو تھیں دریا کے کنارے کی چیزیں چلتی ہوئی معلوم ہونگی۔ حالانکہ وہ ساکن ہوں یا نہ ہوں اور پانی کے اندر بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیگی۔ اور سیدھی کڑی ٹیڑھی نظر آئیگی۔ اور جن شکلوں کے درمیان تجارات حامل ہو جائیں ان کی کچھ اور مختلف صورت نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذائقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفراوی مزاج کے بیمار کو حلوائے شیریں تلخ معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔

غرض حس کی غلطیاں بیشمار ہیں۔ مگر جب حس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو حس نے ادراک کی ہے۔ پس اس کے ادراکات کو اصل حقیقت کی طرف لیجاتا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ منقول و محسوس

سے تیز گوشہ اندر نگاہ کی مسافت کو کہتے ہیں اور ہر دو انگلیوں کے درمیان کی مسافت کو بھی کہتے ہیں "مترجم

کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی و غیر واقعی اور صحیح و غلط کا فرق کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ملا کر ایک حکم لگا سکتا؟ انتہی قول ارسطاطالیس۔  
اب ہم اس مسئلہ کو فوراً تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں:-

نفس نامطرحہ معقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح۔ یعنی قوت ادراک ایک ہی لیکن خواہ ادراک مختلف۔ کیونکہ نفس جب امور معقولہ کو طلب و ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے مجرد و خالص ہے۔ و پھیل جاتا ہے گویا کوئی ایسی چیز ڈھونڈتا ہے جو اُس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنے کا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کر کے (جیسے کوئی باہر کی چیز تلاش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈتا ہے جو اس کام میں اُسے مدد دے اور مطلوب تک پہنچا دے۔ اگر وہ آلہ ٹھیک پایا تو اُس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کر لیتا ہے اور اُن کی صورتیں خزانہ و ہم میں پہنچا دیتا ہے۔

اور اگر نفس کو آلہ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کر سکتا مثلاً گورماور زاد چونکہ الوان (رنگوں) کے ادراک کا آلہ نہیں رکھتا یعنی آنکھ اس لئے اُس کا نفس اُن کو ادراک نہیں کر سکتا۔ اور اور چونکہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو اُن کے خزانہ و ہم میں بھی الوان کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت معقولات میں نہیں ہے۔

یہ امر کہ نفس ہنگام ادراک معقولات اپنی ذات کی جانب رجوع کرتا ہے اس طرح ذہن نشین کرنا چاہئے کہ انسان جب کسی راسے بدیع کی تحصیل کا قصد کرتا ہے یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہے یا کسی شکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہے تو تمام محسوسات کو اپنے سے جدا کر دیتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ محسوس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اُس کے کام میں رخنہ اندازی نہ کر سکیں اور اُس وقت نفس اپنی تمام قوتیں مجتمع کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور اس قسم کا سرور و انبساط حاصل کرتا ہے جیسا کہ اُس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے

اس وقت پوری جمعیت خاطر کے ساتھ شے مطلوب کا ادراک کرتا ہے اور اس کام میں اسی مناسبت کم و بیش کامیابی حاصل کر سکتا ہے جس قدر کہ اُس کو انبساط ہو۔ اور تخلیقہ و ہم رکب کیونکہ وہ ہم ہی میں محسوسات رہتے ہیں حاصل ہو۔ اس واسطے کہ وہ نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہو کر تازہ اور اُس کو اپنے خزانہ معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

چونکہ عقل اول کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتے ہیں اس لئے اُن کے طلب کرنے کے واسطے نفس میں ایک حرکت ہے جو ہمیشہ اُس کو متحرک رکھتی ہے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا بھی شکستہ ہونا لازم آتا ہے۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہے اس لئے کہ عقل اور شے ہی اور معقولات شے دیگر لہذا ان کے حضور و ادراک سے اُس کا کثرت ضروری نہیں ہو سکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی تکمیل کے واسطے حرکت کرتا ہے اور عقل جس میں تمام معقولات موجود ہیں اس کی طرف توجہ کرتا ہے تاکہ تمام علوم حاصل کر کے کامل ہو جائے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کرے۔ اس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات و محسوسات دونوں کا ادراک کرتا ہے صرف طریقہ ادراک میں فرق ہے۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہے کہ نفس ناطقہ امور بسیطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہے اور امور مرکبہ کو توسط حواس خمسہ۔

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ و جزئیات کو صرف حواس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا۔ بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہے۔ غلط ہے۔ اصل یہی ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات و کلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہے اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ تشبیہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہے یعنی بلا واسطہ۔ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطہ حواس ادراک کرتا ہے۔

حکیم تھامسطیوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہیں اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے جس میں سے ہم بھی آئندہ کچھ بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل چہارم

اس بیان میں کہ بہت عقل و بہت حس میں کیا فرق ہے اور ان جنات میں

کون ایشیا مشترک ہیں اور کون متباہن ہیں

نفس ناطقہ کے ادراک معقولات کو عقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

من جلد دیگر وجوہ اشتراک و عموم ایک انفعال ہے جو ہر دو جنات عقل و حس میں پایا جاتا ہے یعنی یہ دونوں جب اپنے مدرك کی جانب مستحیل ہوتے ہیں اور اس کو حاصل کر کے کمال پیدا کرتے ہیں اور اسی طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے مدرك سے ایک طرح کا انفعال و تاثر حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل و حس دونوں جب تک کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے عقل و حس نہیں کہے جاسکتے مگر بالقوة۔ اور جب ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوة عقل بالفعل ہو جاتی ہے اور حس بالقوت حس بالفعل کہلانے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ انفعال و اثر جو ادراک سے عقل و حس پر پڑتا ہے وہ ان کا کمال ہے کیونکہ یہی انفعال ان کی استعداد و قوت کو وجود و فعلیت میں لاتا ہے۔

عالم میں بعض ایشیا منفعلہ انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت نار سے اثر و انفعال حاصل کرتا ہے تو نہ پانی رہتا ہے نہ اس کی برودت۔ سب کچھ فساد و پذیر ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ ہم نے دیکھا کہ عقل و حس انفعال سے اپنے کمالات حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات

سہ بالقوة کے یہی ہیں کہ فلاں کام کی استعداد و قوت ہے اور جب وہ کام ہو گیا تو وجود و فعلیت میں آگیا اور بالفعل کہنے لگے۔ ترجمہ



سے کال ہوتا ہے۔

ہم نے بیان کیا ہے کہ نفس اس افعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہے اپنی قوت و استعداد سے فعل میں آتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ نفس کو ہیولانی کہا گیا ہے یعنی جیسا کہ مہیہ لی جب کوئی صورت اختیار کرتا ہے تو اُس سے پہلے خالی ہوتا ہے ایسے ہی نفس اشیاء معقولہ و محسوسہ کو تصور کرتا ہے وال حالیکہ قبل ازیں اُن کا تصور نہ کیا تھا اور اُن اشیاء سے خالی تھا با ایں ہمہ ایسا نہیں ہے کہ نفس تمام اشیاء کو بعینہا ایک ہی وقت میں ادراک و تصور کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہے اور دوسری شے کو دوسرے وقت پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ پائی جائے جو قابل قبول صور مختلفہ ہو اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف صورتوں کو ادراک کر سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زید اقل نہیں جانتا ہے کہ عالم مصنوع ہے۔ اُس کے بعد اُس کو اس کا علم ہوتا ہے پس اگر زید میں اس جاننے کی قوت و استعداد نہ ہوتی تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جمادات و نباتات وغیرہ تمام اشیاء جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔

دوسری مثال قوت باصرہ ہے کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہے اور جس طرح کل الوان کو اس شان سے ادراک کرتی ہے کہ اُن کی طرف متخیل ہو کر اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ یا جس طرح یہی قوت بصیر تمام مریات کو علی السویرہ ادراک و احد سے حاصل کرتی ہے کیونکہ تمام مبصرات کی طرف اُس کی نسبت مساوی و واحد ہے۔ نہ تو جس قدر کوئی رنگ واقع میں ہے اُس سے کم و بیش دیکھتی ہے اور نہ کسی رنگ کو دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہے۔

بالکل اسی طرح نفس جملہ معقولات کا ادراک علی السویرہ کرتا ہے نہ کم و بیش نہ خلاف واقع۔ اس لئے کہ اُس کی نسبت بھی تمام امور معقولہ سے مساوی ہے۔ اور جیسا کہ قوت باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین نہیں ہوتی بلکہ اُس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہے اسی طرح نفس قبل از قبول معقولات کوئی شے معقول و مدرک نہیں ہوتا بلکہ اُن سب کا حاد و منافی ہوتا ہے عقل و حس دونوں کا حال ادراک کے

بارے میں مثل ہیولے کے ہو کہ جس طرح ہیولے تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہے لیکن قبل از قبول صورت اس میں ایک صورت بھی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور عہدہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہے کیونکہ جملہ صورتوں کو قبول واحد علی السویہ حاصل کرتا ہے اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہے۔ اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ جملہ معقولات کا عادم و منافی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مثلاً آنکہ قبول جملہ الوان کے لئے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہے یعنی اس میں کوئی رنگ نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اس کے مخالف لون کو مشکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول بھی کر لیتی تو اس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے رنگ خاص کے شمول کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی ہیولی چونکہ صورت کے لئے موضوع ہے اس واسطے اس کی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کے ساتھ علی السویہ اور واحد بعد واحد قبول کرتا ہے اور اس کی نسبت سب کے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم و بیش نہیں۔ یہی کیفیت ہیولی اولیٰ کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعدہ ہے اس لئے کہ جب ہیولی ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صورت اس کا عادم ہے تو ہیولی اولیٰ جو تمام صورت اشیاء کا قابل ہے بطریق حسن و بالضرورة ان تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیے۔

یہی حال بعینہ جملہ حواس ظاہری کا ہے در باب قبول محسوسات۔ اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول معقولات کے بارہ میں ہے۔ کیونکہ اگر عقل انسانی کے ساتھ کوئی صورت خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی اور اگر قبول بھی کرتی تو اپنے مناسب موافق صورت حقیقت کو باسانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالانکہ ایسا نہونا ظاہر ہے۔

چونکہ نفس عاقلہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر معقول کو ایک ہی طور پر علی السویہ ادراک کرتا ہے اس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیونکہ مرکب اسے کہتے ہیں جو موضوع (مادہ)

اور صورت سے مرکب ہوا دیر بیان ہو چکا ہے کہ نفس کل صورتوں کا قبل از عقل عاوم ہے۔ لہذا  
بسیط ہے۔

اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس نہ جسم ہے نہ عرض۔ کیونکہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صفا  
صورت خاص ہوتا حالانکہ ہم اُس کی ترکیب کا بطلان کر چکے ہیں اور اگر عرض ہوتا تو بصورت  
ہیولائیہ ہوتا اور معولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ مگر ہم اُسے بھی باطل کر چکے  
ہیں۔ یہاں تک اُن امور کا ذکر ہوا جن میں عقل و حس کے مابینیت و فرق ہے۔

حس کی شان یہ ہے کہ جب اُس پر محسوس قوی وارد ہوتا ہے تو وہ اُس کے ادراک سے عاجز  
ہوتی ہے یا ادراک سے اُس میں ضعف و تکان آجاتا ہے مثلاً آنکھ تیز روشنی کو یا اپنی طاقت سے  
زائد روشن اشیاء کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہے تو خیرہ ہو جاتی ہے اور نقصان بصر حاصل کرتی  
ہے یا مثلاً قوت سامعہ اُن ہولناک آوازوں کو جو اُس کی طاقت سے فائق ہوں سننے سے ضعف و  
تکان حاصل کرتی ہے۔ ایسا ہی سب محسوس کا حال ہے۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت نہیں ہے بلکہ وہ  
جس قدر معولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی ہے اور صور مجردہ عن الیولیٰ کو زیادہ غور و فکر سے  
تصور کرتی ہے اُسی قدر کامل ہوتی ہے اور ادراک میں قوت تیزی حاصل کرتی ہے۔ اور حسی اُس میں  
قوت بُرجی ہے اُسی قدر دوسرے معولات کے ادراک پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔

دوسری وجہ تباہی و انقراض یہ ہے کہ جس بے کسی محسوس قوی کو ادراک کر کے محسوس ضعیف  
کی طرف رجوع کرتی ہے تو اُس کا ادراک ممکن نہیں ہوتا مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے لوٹتی  
ہے تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی معقول قوی کو ادراک کرنے کے  
بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لئے قوی و تیز ہو جاتی ہے۔

سبب اس کا یہ ہے کہ جسم سے مفارق نہیں ہے اور اُس کا ادراک جسم منفعل کے ذریعہ سے  
ہوتا ہے جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اور اُس میں محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہے  
دیگر محسوسات کے ادراک سے مانع آتا ہے لیکن عقل کا یہ حال نہیں ہے اس لئے کہ وہ جسم سے علو

ہو اور اُس کے بعد بھی باقی رہتی ہو (جیسا کہ ہم عقرب ثابت کرینگے) اور اُس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ ہشیار قویہ کے ادراک کے بعد ہشیار ضعیفہ کو بھی باآسانی ادراک کر سکتی ہو۔ اس مقام پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس صورت ہیولانیہ نہیں ہو کیونکہ ایسا ہوتا تو جسمانی ہشیار کی جو صفات تھیں وہ اس میں پائی جاتیں حالانکہ ہماری مذکورہ بالا تقریرات سے نفس کی جسمانیات سے مباہنت ثابت ہو چکی ہو۔

نفس کی صورت ہیولانی ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ نفس بذریعہ عقل کے ان امور کو ادراک کرتا ہے جو ہیولی سے متعری و مجرد ہیں مثلاً عقل اپنی ذات کو تصور کرتی اور مقدمات بدیہیہ کو ادراک کرتی ہے کہ دو چار کا نصف ہے وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہے کہ ایجاب و سلب کے درمیان کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہو سکتا۔ اور صانع اول کو تصور کرتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ خارج از فلک نہ ظاہر نہ ملام اور ہیسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہے جن میں سے ایک بھی حس سے مانو نہ نہیں ہے اس لئے کہ مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادہ میں پائے جاتے ہیں۔

اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اُس کے کاموں کو جیسا کہ چاہئے پورا کر دے اور اگر کوئی چیز اُس شخص کے کام میں عاجز ہو اور بجائے امداد کے اولٹا اُس کو اپنے افعال سے روکے اور اُس کے افعال اُس شخص کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اُس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اُس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا۔ بعینہ یہی حال نفس حائلہ کا ہے کہ اُس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہے کہ وہ اُس کے اصلی کام میں عاجز و مانع ہوگی اس لئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور تمام حواس آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور سنی قوجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کر سکتا ہے۔ اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اُس کا علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اُس کا آلہ نہیں

ہر سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

عقل و حس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ اگر عقل بدن میں اس طرح پائی جاتی جیسے صورت ہیولی میں تو ضرور ضعف بدن کے ساتھ ضعیف ہو جاتی۔ اس مضمون کی تائید میں ہم ارسطاطالیس کا قول نقل کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فساد پذیر ہوتا تو بڑھاپے کے ضعف و کمال کا اس پر بھی ضرور اثر ہوتا جیسا کہ جو اس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتنہ نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس منفعل نہیں ہوتا۔ البتہ حالت پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشہ یا مرض کی۔ انسانی عقل کا تصور و تفکر خراب ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اس کو کوئی غیر چیز اگر فاسد کرے ورنہ وہ فی نفسہ عاقل و مدبر ہے اور رہتا ہے۔

اس کلام حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابو بکر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے فساد سے فاسد ہو جایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمان شیخوخت میں سکر و مرض کا سا ہوتا ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ جس طرح سکران یا نائم کی عقل دیمر حالت نشہ و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا قصور نہیں بلکہ اس کے آلات ادراک ان عوارض کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور بخارات عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایام پیری میں جو کم عقل تصور عقل کو عارض ہوتا ہے وہ جوہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس لئے ہو جاتا ہے کہ بدن میں فعل عقل کی قابلیت نہیں رہتی۔ یہاں ہم ارسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے ہیں جس کا تعلق فصل آئندہ سے ہے اور وہ ہیں اس کی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے مقالہ ثانیہ میں لکھتا ہے کہ ”عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شے دیگر۔ اور

ممکن ہے کہ نفس عقل سے جدا ہو جائے اسی طرح جیسا کہ قدیم حادثہ سے یا کوئی ازلی وابدی چیز ممکن  
فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔“

لیکن ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزاء نفس جدا نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض حکماء نے خیال کیا ہے۔

## فصل پنجم

نفس ایک جوہری و باقی ہے کہ موت و فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اور یہ بیان ہے کہ نفس خود  
حیات نہیں بھینٹا۔ بلکہ تمام ذی حیات اشیاء کو حیات دیتا ہے۔

یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہے ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر  
نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حی (زندہ شخص) کے ساتھ قائم ہوتا جو اس کا موضوع و محل ہے اور  
اس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہے جو امور نسبتی میں سے ہونے کے سبب اپنے  
موضوع (یعنی بدن حی) کی محتاج ہے۔ حالانکہ ہم نفس کا صورت ہیولانی ہونا باطل کر چکے ہیں۔ لہذا  
نفس عین حیات نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ بوجہ اس فضیلت کے جو اس کو حاصل ہے  
لذات و خواہشات بدنی کو ناپسند کرتا اور حقیر جانتا ہے۔ اور ان کی تحصیل کو منع کرتا ہے۔ حالانکہ یہ قاعدہ  
کلیہ ہے کہ کوئی چیز اس شے کی معاندت و مخالفت نہیں کر سکتی جس سے اس کا قوام و ثبات ہو بلکہ  
اس کی طلب کیا کرتی ہے اس لئے کہ اپنے مقوام کا روکنے میں خود اس کا بطلان و فساد متصور ہے  
اور ان کی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مد نظر ہے۔ لہذا اگر نفس عین حیات بدن ہوتا  
تو لذات و خواہشات بدنی کی کیوں تحارت و مخالفت کرتا جن سے بدن کا قیام و ثبات ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بدن میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات و  
سب بدن کی تابع ہیں اور جو چیز بدن کے تابع ہے وہ اس کی ماتحت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے اور جانتے  
ہیں کہ نفس تدبیر بدن کرتا ہے اور رئیس و سردار کی طرح اس پر حکومت کرتا ہے لہذا نفس بدن میں  
اس طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہے۔ پس اس لئے نفس عین حیات بھی نہیں۔ بلکہ

بدن میں حیات پیدا کرتا ہے اور چونکہ حیات بدن نفس کے سبب ہے اس واسطے ضرور ہے کہ حیات نفس کے لئے اول ہو اور بدن کے لئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نفس بعینہا صورت حیات نہیں ہے۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے واسطے خاص و مختص ہیں اور بدن سے مفارق و جدا ہیں پس جس چیز کے افعال خاصہ بدن سے مفارق ہونگے وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیونکہ اس کو بدن کی کوئی حاجت نہیں ہو سکتی۔ اس مفارقت و عدم احتیاج پر ہم حکیم کا قول پیش کر کے استدلال بھی کر چکے ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔

حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہے یہی مذہب اس کا اور بہت سے حکماء متقدمین کا اجزاء نفس کے بارہ میں ہے اور اجزاء نفس سے وہی انحراف و طرق ادراک مراد ہیں جن کا بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کے ساتھ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ اجزاء نفس اجماع کی طرح تجزی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس غضبی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب قوتیں حیوانی ہیں ان کے کام آلات بدن کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس کو ان کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہے کہ نفس سے افعال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعے سے سرزد ہوتے ہیں اس لئے ہر ایک فعل کا اس کے آلہ سے منسوب کر کے نام رکھ دیا گیا ہے کیونکہ وہ فعل ہمیشہ ان ہی آلات کی وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ جب بدن میں سے حرکات مختلفہ کے باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہو جاتا ہے تو اس کمی کے پورا کرنے کے لئے اور تہرہ مکافات کے واسطے جو خواہش بنا بر طلب غذا و جلب منفعت صادر ہوتی ہے وہ جگر کی جانب سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی زندہ شخص کو اپنے بدن سے کسی موزی و مخالف کے دفع کرنے کی غرض سے جو غصہ و غضب لاحق ہوتا ہے وہ قلب کی جانب سے پیدا ہوتا ہے یا فکر و تحلیل کا صدور اجزاء دماغ کے ذریعے سے ہوتا ہے پس

یہ سب اعضاء ریشہ چونکہ نفس کے آلات ہیں اور ان ہی کے ذریعے سے نفس اپنے افعال مقصودہ پورے کرتا ہے تو اباب اصطلاح نے ان آلات کا نام نفس تجویز کیا اور نفس شہوانی و نفس غضبی وغیرہ اسماء موسوم کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہے یعنی نفس ناطقہ وہ ان سب سے بدرجہا شریف و اعلیٰ ہے۔ اس لئے کہ وہ حاکم و انجیر ہے اور یہ سب آلات منین کے اوزار کی مثل ہیں۔ اس واسطے کہ یہ افعال جن اغراض و غایات کے لئے کئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمت سے اکمل اشرف ہیں۔ لہذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجیر کے حکیم حافظ و مدبر کامل ہونے پر دلیل ہیں۔

باقی نفس ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعل خاص و حرکت ذاتی میں کسی آلہ سے کام لیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اُس کے افعال اصلی و ذاتی حرکات کے حق میں مضر مانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اُس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حرکت ذاتی نفس کے غیر فانی ہونے کی دلیل ہے۔

ہم آئندہ کسی مقام پر حرکت نفس کا مفصل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ اب ہم اس امر پر دل پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہے اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک ایسی حرکت خاص رکھتا ہے کہ اس حرکت کے وقت آلات جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتا نہ ان سے کام لیتا ہے لہذا ایک جو ہر منتقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے نفس فاسد نہیں ہوتا اور یہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں کہ لغت عربی میں نفس کے جسم سے جدا ہو جانے کا نام موت ہے۔ اور جہر جسم کو میت (مردہ) کہتے ہیں جبکہ اُس سے نفس مفارقت کر جائے۔ پس انسان کو میت کہتے ہیں جب کہ نفس ناطقہ اس سے علیحدہ ہو جائے۔

اہل لغت کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کی حقیقت نامہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ اس حقیقت کے اظہار کے لئے مقرر کر لیتے ہیں اور جب اس حالت کے خلاف دوسری صورت ظاہر ہوتی ہے تو اس کے لئے دوسرا لفظ وضع کرتے ہیں۔ اسی طرح نفس کے جسم سے متعلق ہونے کے



حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً گہڑے کی صورت اصلی گہڑا جائے تو اس کو بل پڑنا ہو گیا کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت گہڑا جائے تو کہتے ہیں صدی یعنی زنگ خوردہ ہو گیا اور بنے ہوئے مکان گر پڑنے کو انہدام کہتے ہیں۔ لیکن ہم تمیز میں اور سمجھ میں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو نفس کی اس حالت کا کیا نام رکھیں۔ اور اس کے لئے کوئی لغت وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں۔

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہوتی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہو کرتی ہو تو اس کا نام سولے موت کے کوئی اور رکھنا چاہئے مثلاً بطلان یا مثل اس کے۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم ہے نہ عرض بلکہ ایک جو ہر بسیط ہے اور علم طبعیات میں ثابت ہو چکا ہے کہ جو ہر ضد نہیں رکھتا اور جس کی ضد نہیں ہوتی وہ بطلان پذیر بھی نہیں ہو سکتا لہذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اس کی حالت مفارقت بدن کو بطلان بھی نہیں کہہ سکتے اور چونکہ نفس غیر مرکب ہے اس لئے انحلال پذیر بھی نہیں۔

فصل آئندہ میں ہم حکمے متقدمین کے اقوال بیان کرینگے جن سے معلوم ہو گا کہ علاوہ ارسطاطالیس کے جس کا مذہب بیان ہو چکا ہے اور لوگ بھی اسی کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے

## فصل ششم

اس فصل میں حکمے متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کئے جاتے ہیں

جن سے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کر سکتا

افلاطون نے بقا نفس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا کرتا ہے

اور جو چیز تمام ذمی حیات اشیاء کو حیات عطا کرے ضرور ہے کہ حیات اُس کے لئے ذاتی ہوگی یعنی خود اُس کی ذات اور اُس کا جو مقتضی حیات ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ حیات جس غم کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کر سکتا ہے لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو ہرگز قبول نہیں کر سکتا۔ اس دلیل کو نہایت تشریح کے ساتھ افلاطون کے اصحاب نے تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہے۔ اس کے مقدمات اور اُن کی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہے اور صحت نتیجہ کا نہایت زور کے ساتھ ثبوت ہم پہنچایا ہے۔ ہم تینوں دلیلیں بیان کر چکیں تو اُس میں سے کچھ بیان کرینگے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز جو کہ کسی روایت کے جو اُس میں پائی جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی کوئی روایت و خرابی نہیں لہذا وہ فاسد بھی نہیں ہوتا۔ ہمیں اول بطور ہتید کے روایت کی حقیقت بیان کرنا چاہئے تب اس دلیل کو پیش کرنا مناسب ہوگا۔

روایت یعنی ناقص و خراب ہونا قریب ہوتا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد قریب ہے عدم کے۔ اور عدم قریب ہے ہیولی کے۔ اس کو یوں سمجھو کہ جہاں اور جس شے میں نیلے نہیں وہاں عدم بھی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی گزر نہیں اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص و ردی بھی نہیں ہو سکتی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ہیولے معدن و است ہے اور یہی ہیولے تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

روایت کا مقابل جودت ہے جو بقا سے مقرر ہے اور بقا قریب ہے جود کے جس کو جناب باری عز اسمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہے۔ یہ جود خیر محض ہے کسی قسم کا شر و فساد یا عدم اُس کے پاس پھٹکنے نہیں پاتا۔ اس جود حق میں کسی قسم کے افعال یا ہیولے کا مطلق لگاؤ نہیں اور اسی جود کو عقل اول کہتے ہیں۔

اس مقام کے متعلق خیر و شر کا بیان نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے اسی قدر پر اکتفا کیا ہے۔ جس شخص نے افلاطون اور جالینوس کی کتابوں میں اس بحث کو دیکھا ہے یا بقلس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہے وہ پورے طور پر اس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہے جس سے بدن کامل ہوتا ہے لیکن وہ ہیولی نہیں ہے اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولانیہ بھی نہیں ہے کہ اپنے وجود میں ہیولے کی محتاج ہو۔ لہذا نفس میں کسی قسم کی رداست نہیں۔ اور جب رداست نہیں تو فساد بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ غیر فانی ہے۔ اس تقریر کو مختصر کر کے برہان کی شکل میں اس طرح لاسکتے ہیں کہ ”نفس میں رداست نہیں اور جس شے میں رداست نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں۔“

تیسری دلیل یہ ہے کہ نفس بحرکت ذاتی متحرک ہے اور جو شے بذاتہ متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہو سکتی لہذا نفس بھی غیر فاسد ہے۔ اثبات دلیل اول کے لئے حکیم بقلس نے جو بیان کیا ہے اس کو ہم حسب وعدہ بالا اختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر باہم متضاد ہوں اور ایک امر ان میں سے کسی قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہوگا۔ مثلاً برودت حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوتی ہے تو برودت آگ کی بھی ضد ہے۔ اس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر قابل الموت ہے۔ اس لئے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات اس کے لئے ذاتی ہے

## فصل ہفتم

اس فصل میں نفس کی ماہیت اور اُس کی حیات کا بیان ہے ایسی حیات جو محافظ

نفس ہے اور جس کے سبب دائمۃ البقار اور ابدی و سرمدی ہے

جب کہ حکماء کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اُس کو تمام کمالات عطا کرتا ہے تو وہ اس کے قائل ہو گئے کہ نفس عین حیات ہے۔ لیکن اس سے اُن کی مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیونکہ یہ امر بڑا بہت باطل ہے اور ہم بھی اس کو باطل کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چونکہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے لہذا خود حیات و بقا کا بدرجہ اعلیٰ مستحق ہے۔ نیز جب حکماء نے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بلا لحاظ نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہو گئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اس لئے کہ اپنی کتاب تو اُمس میں اُس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اُس کی ذات اور اُس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی چھ قسم کی حرکتیں جن کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں اُن میں سے کوئی اس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لئے جو حرکت موزوں و مناسب ہے وہ حرکت دَوْر ہے یعنی ہم کسی وقت اور کسی حال میں نفس کو اس حرکت سے علیحدہ اور خالی نہیں پاتے نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چونکہ یہ حرکت جسمانی نہیں ہے اس لئے مکانی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے افلاطون نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر یعنی

اُس کی ذات حرکت ہے اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چونکہ حرکت اُس کے لئے ایک امر ذاتی ہے لہذا حیات بھی ذاتی ہے۔

پس جو شخص ان تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے۔ اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت میں داخل بھی نہیں۔ اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا خود محرک ہے اُس نے جو نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزماں ہونے سے ہماری یہ مراد ہے کہ حرکات طبعی کے جتنے اقسام ہیں سب زمانہ کے تحت میں داخل ہیں اور جو چیز زمانہ میں ہوتی ہے اُس کا وجود زمانہ ماضی میں پایا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمانہ مستقبل و ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالت تغیر و تکون میں ہر لہذا تمام حرکات طبعیہ کا وجود تکونی ہو جو نفس کے شایان شایان نہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے اپنی کتاب طیمائوس میں سوال کے طرز میں لکھا ہے کہ وہ کون سی شے کا کن (متغیر) ہے جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہے جس کے واسطے کون و تغیر نہیں؟ وہ متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانہ ہے اس لئے کہ اُس کی مقدار وجود کسی آن میں پائی جاتی ہے۔ اور آن و زمان میں جو نسبت ہے وہ نقطہ و خط کی ہے۔ تو جب کہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ کسی آن میں پایا جاتا ہے لہذا وہ اسم وجود کا کسی طرح مستحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون میں رہتا ہے۔ وہ موجود جس میں تغیر نہیں ہوتا ایسی چیزیں ہیں جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کیونکہ جو اشیاء فوق الزماں ہیں وہ فوق الحسرتہ الطبعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی و مستقبل کے تحت میں بھی نہیں ہیں بلکہ اُن کا وجود بقا و دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہے۔

اب ہم گزشتہ بیان کی طرف پھر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں دو قسم کی ہوتی ہے ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولے کی طرف جب نفس عقل

کی طرف حرکت کرتا ہے تو اُس سے نور و ضیاء حاصل کر کے خود منور و مجلے ہو جاتا ہے اور جب ہیولے کی طرف حرکت کرتا ہے تو ہیولے کو نور و جلا عطا کرتا ہے۔

چونکہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے اس لئے ہم نے بیان کیا کہ وہ خود ہیولے کی جانب حرکت کرتا ہے کیونکہ ہیولے حرکت نہیں کرتا اور نہ اُس کی یہ شان ہے کہ وہ حرکت کرے۔ نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا ہم نے بیان کیا باعتبار نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہو گئیں کہ نفس ایک جہت سے افادۂ نور کرتا ہے اور دوسری جہت سے استفادہ۔ اسی حرکت کو حکیم ارسطاطالیس ”برزالباری“ کہتا ہے یعنی نھور خداوندی۔ اور اسی کو افلاطون مثل (جمع مثال) کہتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اُس کی حیات ہے۔ اور اسی بنا پر حکمانے کہا ہے۔ کل حیات نفس۔

اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل ہے اور ایک اعتبار سے منفعل اور نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہے لیکن وہ حرکت غیر زائلہ و غیر مکانیہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہے اور ثبات و سکون ایک ہیں لہذا شے غیر زائل ساکن ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔

یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہے لیکن ہمارے گزشتہ بیانات سے بہت کچھ واضح ہو گیا۔ یہ تمام مسائل انتہا درجہ صعب و دشوار ہیں اُن اصحاب کے لئے جنہوں نے علوم و اقبل الالیات کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے بہرہ ہیں اس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بصیرت حاصل کرنا چاہے اُسے منطق حاصل کئے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کاتب بننا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو اُس کو لغت و اس کے چارہ نہیں کہ تمام کاتبوں کے خطوط تلاش کر کے جمع کرے اُن کو پڑھے اور

مشق کرے تب کہیں کاتب بن سکتا ہے۔ یہی حال منطق اور فلسفہ کا ہے۔

اب ایک اور مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ عجیب و نادر حرکت جس کا تعلق نفس سے ہے اُن تمام حرکات میں سے جن کی تشریح کی جا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبعیہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتے ہیں جو اُن کی حالت و شان کے لائق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط و شریف ترین مرتبہ حرکت فلک ہے کیونکہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اُس حرکت کو قبول کیا لہذا بحرکت دوری متحرک ہوا۔ یہ حرکت دوری جملہ حرکات جسمی میں اشرف ہے اس لئے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن و ثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر متمکن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسرے اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون و ثبات نفس سے فلک بدرجہ تمام و کمال مشابہ رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات سے اتم و اشرف ہے اس واسطے کہ عالم کون و فساد فلک سے ادون اور کم درجے پر ہے اور کائنات کی حرکات بتوسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ معلول علت سے جس قدر بعید ہوگا اور درمیان میں وسائط زیادہ ہونگے اسی قدر اُس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہو جائیگی۔

اس تقریر و تمہید کے بعد ہم پھر پچھلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہمارے حرکات (عالم کائنات کی) حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے لی گئی ہے۔ نفس ہمیشہ حرکت دوریہ کرتا ہے۔ تاکہ عقل اول سے اپنی ذات کا تمام و کمال حاصل کرے۔ اس لئے کہ عقل خدا تعالیٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہے اور ہر وقت اُس کو جناب باری سے فیضان النور ہوتا

رہتا ہے لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے۔ مگر حرکت نہیں کرتی اس واسطے کہ حرکت تمام و کمال کے لئے ہوا کرتی ہے اور یہاں کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کی جائے کیونکہ عقل مثل اپنی علت (یعنی جناب باری) کے ہو جائے یہ تو محال ہے اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل و اشرف ہے لہذا حرکت کرے تو باطل ہو اور عقل اول سے فعل باطل سرزد ہو نہیں سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اُس کے لئے ذہنی ہے اور اُس کی حیات ہے اور اُس کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے۔ اسی کو کلمہ اور مثال اور برزباری وغیرہ الفاظ سے حکماء معتدین تعبیر فرماتے ہیں۔

یہ مقام بہت دقیق و غامض ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ وقت و اشکال کا سامنا ہوگا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

## فصل ہشتم

اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سادت کہتے ہیں اور نقصان کو شقاوت

جس شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہے اور پچھلی فصلوں کے مضامین پر پوری اطلاع حاصل کی ہے اس کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نفس کی حرکت دو بہت سے ہوتی ہے ایک بہت نفس کو اس کی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کی کرتا ہے۔ ایسی عقل جو خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جس کے مبدا و سبب کا فیض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری بہت سے نفس کی حرکت آلات طبعیہ کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے اجرام ہیولانیہ کی تکمیل کرے۔ ظاہری



کہ ان میں سے ایک بہت نفس کو سعادت کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اُس کو وہ بقا و دوام حاصل کراتی ہے جو اُس کے مناسب ہے اور دوسری بہت سے جو حرکت ہوتی ہے وہ نفس کے لئے باعث انحطاط و خروج عن الذات ہے۔

ان ہر دو جہات کا نام فلاسفہ متقدمین نے علو و سفلی رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ علو و سفلی سے اُن کی مراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو پستی اور بلندی کی طرف ہوتی ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ حرکت نفس کی ان جہات کا اور کوئی نام اُن کے مناسب نہ مل سکتا تھا اس لئے ان الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے ان دونوں جہتوں کو یمن و شمال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نفس جب (حرکت کی) بہت اولیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اپنی ذات میں بالکل متغیر ہو جاتا ہے اور ذات باری سے مل کر ایک ہو جاتا ہے جو اُس کا خالق ہے اور ایسا واحد ہے کہ اُسی سے ہر موجود میں وحدت آئی اور اسی سے تمام عالم میں بقا سمائی۔ اور جب (حرکت کی) بہت ثانیہ کی طرف توجہ کرتا ہے تو ٹکسرو تغیر اُس میں پیدا ہوتا ہے جس کے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور ایک قسم کی شقاوت جو اس بہت کے مقتضائے حال ہے حاصل کرتا ہے۔ اسی مسئلہ کی بنا پر افلاطون نے کہا ہے کہ الفلصفۃ علی اللہ رب العالمات یعنی فلسفہ موت ارادی کی مشق کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ افلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اس لئے کہ نفس کو بہت اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہے وہ غیر ہے اُس حیات سے جو بہت آخریٰ کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوئیں کیونکہ حیات و موت کا تقابل ہے۔ نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کر کے جو حیات حاصل کرتا ہے اُس کو افلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہے اور حرکت بجانب ہیونے کا حیات ارادی نام رکھتا ہے۔ اسی طرح موت طبعی و موت ارادی اُن کے مقابل قرار دیتا ہے۔ اسی تقسیم کو مد نظر رکھ کر افلاطون نے کہا ہے کہ

مت بالارادۃ تنجی بالطبیعة - یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات ہیولانی کو ترک کرو تو حیات طبعی حاصل ہو جائیگی یعنی تمہارا نفس نورانیت عقل و وحدانیت باری مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف مسئلہ ہم نے تھوڑے لفظوں میں بیان کیا ہے مگر جس قدر غور کرو، مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت واکرے اُس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادت سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقل خدا داد سے کام لے کر دنیا و کمالات دنیا سے احتراز کرے اور نفس ناطقہ کو خواہشات نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے۔ کیونکہ انہماک لذات دنیا حضرت باری سے بُعد و غنیت پیدا کرتا ہے اور نفس ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طح طح کی مصیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذاب الیم پاتا ہے۔

اس وصیت و نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ دنیا کو بالکل چھوڑ دیا جاوے اور اُس سے قطعاً ترک تعلق کر لیا جاوے کیونکہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی الطبع بنایا گیا ہے اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور خود وہ بھی اپنے ہم جنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اُس کی کرتے ہیں تب کہیں جا کر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پذیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی الطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی بنی و قطع

ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کی معاونت کو زندہ رہ سکے جیسا کہ کبیر  
 پرنڈ و پرنڈ اور دریائی جانور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی خلقت اس طور کی فرمائی گئی ہے  
 کہ اپنی بقا میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان جانوروں  
 کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں۔ کیا باعتبار خلقت اور کیا بطور  
 الہام خداوندی۔ باعتبار طریقہ پیدائش تو اس طرح پر کہ ہر حیوان کو اسی قطع کے اعضا  
 اور سامان دیئے گئے ہیں جن کی اُس کی حالت و ضرورت مقتضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر  
 اُون ہے۔ کس کے رِوَاں۔ کسی کے بال ہیں اور کسی کے پر وغیرہ اگر دانہ کھانے والا  
 جانور ہے تو چونچ بنائی گئی اور گھاس چرنے والا ہے تو لب اور دانت اُس قطع کے پیدا  
 کئے گئے کہ جن سے گھاس کے توڑنے اور کاٹنے کا کام لیا جاسکے۔ اور زندہ یا گوشت خور  
 حیوان ہے تو اُس کو کیلے اور خونخوار پنچے وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو پھاڑ  
 سکتا ہے اور ان آلات ضروری کے ساتھ ہی اُس کو کافی شجاعت فطرتاً عنایت کی گئی۔

اور بطور الہام اس طرح پر جانوروں کی تمام ہتھیابیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر حیوان  
 کیا چرند کیا پرنڈ وغیرہ کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اُس کی امداد سے وہ  
 اپنے موافق مزاج و پسند غذائیں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور مضرت سے استرازا کرتا  
 ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسیرا کئے ہوئے ہے اور جاڑوں میں اپنے  
 مقام کو بدل لیتا ہے۔ اور اپنی ضروریات حسب زمانہ و موسم مہیا کر لیتا ہے۔

الغرض بوجہ اُس قوت الہامی کے جو اُس کی پیدائش کے ساتھ ہی اُس کو عطا کی گئی  
 اپنے سارے کام انجام دیتا ہے اور اپنے بقا و حیات میں کسی کی تعلیم و تلقین کا محتاج نہیں۔  
 نبضہ کافی دوانی ہے۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا تو عیان محض و جاہل مطلق نہ اُس کے  
 پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنے کا کوئی ساز و سامان نہ ہتھیاب و تکالیف و دور

کرنے کے آلات و اوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلا تعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی معاونت کے پوری نہیں ہو سکتیں۔ پھر اُس کو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ معاونین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن ان سب کے عوض جناب باری تعالیٰ نے اُس کو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اُس سے تمام جہان کی چیزوں کو اُس نے مسخر کر لیا ہے اور ہر قسم کے آلات و اوزار ہم پہنچائے ہیں جن کی امداد سے تمام منافع بری و بحری اُس کو حاصل ہو گئے ہیں اور دنیا و آخرت کی نعمتوں سے مستفید ہو گیا ہے۔ لیکن انسان کی بقا و حیات بغیر اُس کے ہم جنسوں کی امداد و معاونت کے کسی طرح نہیں ہو سکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر اشیاء ہیں کہ اُن کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ کھانے کی تمام چیزیں۔ پینے اور پہنے کی تمام چیزیں اور تمام وہ سامان جن سے آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مکانات وغیرہ اور تمام چیزیں جو بطور زمین و آرائش کے انسان استعمال کرتا ہے، ان سب کا ذکر کیا جاوے تو دنیا کی ساری چیزیں اور خدا کی تمام نعمتیں شمار کرنی پڑیں۔ مگر اس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ان تمام ضروریات کے تمنا کرنے اور اُن سے انتفاع حاصل کرنے میں انسان کو معاونین کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ یہ حالت حیوانات کی حالت کے خلاف ہے۔ اس لئے انسان کو مدنی بالطبع کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد کا محتاج ہے جو بغیر اس کے نہیں پوری ہو سکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بنا کر اوجہ ہو کر رہیں۔ اور اسی اجتماع کا نام تمدن ہے خواہ لوگ اس ضرورت کے لئے نیچے لگا کر گزر کریں یا مٹی کے گھر بنالیں یا پھاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہو کر رہیں۔ بہر حال چونکہ باہمی معاونت نے اُن کو جمع کیا ہے اس لئے اُن کا اجتماع تمدن ہے اور وہ جگہ مدینہ ہے۔

پس ایسی حالت میں ہم پر فرض ہے اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم جنس معاونین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں اہل حربہ یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہوتا ہے اُن کا یہ کام ہے کہ دوسرے بھائیوں کے جان و مال کی حفاظت

کریں۔ اور اُن کے امن و آسائش کے لئے غنیم سے جنگ مجدل کریں۔ مگر عبدال و قتال با  
اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے لہذا اہل ملک دولت مندوں اور کاروبار  
لوگوں کا فرض ہے کہ وہ اُن کے معاش و کفاف کی کفالت کریں تاکہ وہ روپیہ کی امداد پاکر  
باطمینان ملک کی خدمت کر سکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہے کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہے اور دوسرا  
دوسرے طریقے سے اُس کی معاونت کرتا ہے اور اسی طرح کرنا چاہیے تاکہ تمدن درست حالت  
میں رہے اور نظام معاشرت علی وجہ الاعتدال جاری رہے۔ اس موقع پر یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری  
ہے کہ زاہدوں اور جوگیوں کا فرق جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا ہے حقیقت میں ظالم اور راہ  
اعتدال سے منحرف ہے اس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے وغیرہ کی ضروریات تو مخلوق سے  
حاصل کرتا ہے اور اُن کی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اُس کو واجب تھا کہ جیسے اُن سے مدد لیتا ہے  
ایسے ہی اُن کی بھی کچھ امداد کرتا یا یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں اور ضروریات  
زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اس لئے کہ اُس قلیل کے ٹھیک کرنے میں بھی  
بے شمار آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہے اگرچہ باوی النظر میں معلوم نہیں ہوتا لہذا  
ہر شخص پر واجب ہے کہ عدل و انصاف کے ساتھ معاونت کرے اگر دوسرے سے کثیر امداد  
لیتا ہے تو خود بھی کثیر مدد کرے اور قلیل خدمت لیتا ہے تو قلیل خدمت کرے۔ مگر معاوضہ میں مدد  
وامداد ضرور کرنی چاہیئے۔

اس قلیل و کثیر سے ہماری مُراکبت خدمت نہیں ہے بلکہ کیفیت ملحوظ ہو مثلاً مہندس اپنی  
ایک نظر میں وہ مسئلہ حل کر سکتا ہے کہ بہت آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہ ہو۔ پس اگر اُس نے  
اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر و باعتبار کیفیت کے خواہ بہت

لے مشورہ کہ حضرت آدم ابو البشر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے تھے تب کیس روٹی کا ایک نوالہ  
اُن کو کھانا نصیب ہوا تھا مہترجم

کیست کے کچھ نہ ہو یعنی چاہے ذرا سی دیر میں اور معمولی محنت سے اُس نے وہ کام کر دیا ہو یا مثلاً سپہ سالار فوج اپنی رسلے صائب سے وہ مفید تجویز نکالنا ہے کہ سیکڑوں آدمی اپنی جانیں ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ تو اُس کی خدمت کیفیت میں کثیر ہے لہذا وہ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہے۔

ہر شخص کو مناسب ہے کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جسے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اُس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لائق نہیں ہے اُس کی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا رہے مذہبی فرائض کو انجام دیتا رہے اخلاق حمیدہ و فضائل پسندیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ یہی سید صاطر لقیہ ہے اس کو سمجھ کر اس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہے اور دونوں جہان کی بہبودی و فلاح اسی صورت میں ممکن ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار و ایجاب از اجازت نہیں دیتا۔

اس کی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکماء و مہندسین یورپ پیش کر رہے ہیں کہ کوئی مشین یا آلہ ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں ہو سکتا جو ایک مشین انجام دیتی ہے۔ یہ ہے حکماء کی خدمت جو باعتبار کیفیت کثیر ہے مگر ہم متوجہ نہیں ہوتے۔ یہی سبب ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف کے ساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو باقی جس قدر دنیا تمہیں حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مت بھولو۔ حقوق اللہ ادا کرتے رہو۔ پس یہی خالص مذہب ہے اس کے سوا سب ہوا و ہوس ہے اور لوگوں کے ڈھکوسلے مگر ہم متوجہ نہیں ہوتے۔

## فصل پنجم

اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کے تریب کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ سعادت کس طریقہ سے حاصل ہو سکتی ہے

ہم ابتدا سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فضل آئندہ کے مضمون کے واسطے تمہید کا بھی کام دیں۔ پہلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمال نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی بیان سے نقصان و شقاوت نفس بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس لئے کہ ضدین اور متقابلین کا علم ایک دم ہو جایا کرتا ہے۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہے جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اُس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت حکمت سے حاصل ہوتی ہے اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمت نظری جس کے فیضان سے انسان عمدہ و صحیح راسخ قائم کر سکتا ہے دوسری حکمت عملی جس کے ذریعہ سے آدمی ایسی ہیئت فاضلہ حاصل کر لیتا ہے کہ اُس سے افعال حمیدہ و اخلاق پسندیدہ سرزد ہونے لگتے ہیں۔ ان ہی دونوں حکمتوں کی تلقین و تعلیم کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کی جہالت اور اخلاقِ رذیلہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور ان میں اخلاق و آداب جمیلہ و افعال صالحہ پیدا کریں پیغمبر لوگوں کو مذکورہ بالا اصلاح کی دعوت فرماتے اور منکرین کو معجزات کے دلائل سے قائل کرتے ہیں جس خوش نصیب نے ان کی تقلید کی اور ان پر ایمان لایا اُس نے صراطِ مستقیم کو پایا اور جس نے انکار کیا وہ ناجحیم کا متحق ہوا۔

جس کو انبیاء کرام صلوات اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقل سلیم و نظر صحیح سے جانچنا منظور ہوتا ہے وہ قوانین حکما و فلسفیان سے مدد لیتا ہے۔ اور یہ اہم کام حکمت کی امداد سے انجام پا سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء عالی نظر نے حکمت کے دونوں اقسام نظری و عملی میں سے حکمت نظری کو اس طرح پایا جس میں کثرت سے شبہات ہیں اور حق الامر مشکل سے معلوم ہوتا ہے

غور کرتے وقت آدمی کو وہم ہوتا ہے کہ یہ امر حق ہے لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہے یا کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ دلیخ لگا کر تیر اندازی کرتے ہیں ہدف مقصود تو ایک ہی ہے اس پر ب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر تیر اندازوں کے تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں۔ یاد اترہ کامر نہ ایک نقطہ ہوتا ہے ہر شخص اس نقطہ مرکز کو ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے مگر کتر اس کو پاتے اور اکثر غلطی کر کے ادھر ادھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا ہے اور اس کے قریب جو جس قدر مراتب ہیں وہ سب متشابہ ہیں سب اسی حق کی تلاش کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں جو اس تک پہنچتے ہیں اکثر ادھر ادھر توجہ کرتے ہیں اور بھٹکتے رہتے ہیں سب اس کا یہ ہے کہ جو امور حق سے بعید ہیں وہ تو سب پر ظاہر و روشن ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاشباہ و متشباہ ہوتے ہیں۔ البتہ جو باریک بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پالیتے ہیں۔ جو لوگ پیہ کو پرکھنا جانتے ہیں یا پیہ اور اشرفی میں امتیاز کر سکتے ہیں یہ ضرور نہیں کہ وہ اشرفی کو پرکھ سکیں یہی طمع کو معلوم کر لینا آسان ہے مگر خالص طلا کا صحیح طور پر پرکھ لینا مشکل ہے۔ سو ایسے پرکھنے والے بہت۔ مگر وہ شخص جسے زیادہ کامل ہے جو دو اشرفیوں میں ذرہ برابر بھی فرق یا کھوٹ ہے اس کو پہچان لے ایسا ہی امر حق کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں ان کو تو سب جانتے ہیں مگر جو قریب ہیں ان میں بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تھوڑے سے اصحاب دقیقہ رس و باریک نگاہ ایسے ہوتے ہیں جن کی نظر متشابہات کو چھوڑ کر اصل امر حق کی طرف جاتی ہے مگر اس کو لئے بڑی حذاقت اور مشق و مہارت چاہیے جو بغیر ریاضت کے نہیں حاصل ہو سکتی۔

اس قسم کی غلطیوں اور نظرو فکر کی خطاؤں سے بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن بنایا گیا جس کا نام منطق ہے۔ چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز کی جاسکتی ہے اور صادق و کاذب اقوال میں فرق معلوم ہو سکتا ہے۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہے ان تمام امور کے جانچنے کا جن میں غور و فکر کی



ضرورت ہے۔ اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اول اُن امور میں غور و فکر کی جاوے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امور طبعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اول غور کرنے کا موقع ہے اُس کے بعد تدریج فلکیات و مجردات و آلیات کی طرف غور کرے اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فن منطق خطائی فکر سے اپنے کو بچائے۔ جیسا کہ ہم نے دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ چنانچہ اسی ترتیب کو مدنظر رکھ کر طالب کو اول منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اُس کے بعد فلسفہ طبعی اور سب سے آخر میں فلسفہ الہی۔ حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے بعد حکمت عملی کی کتابیں تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدریس منزل کا فن سکھایا جائے اُس کے بعد تدریس ملکی۔

اسی بنا پر حکمائے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے دشمن نفس پر قابو پالیا اور اُس کو مہذب بنالیا وہ تدریس منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدریس منزل میں قابلیت حاصل کر لی وہ تدریس سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا۔ اور جس نے تدریس مدنیہ کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدریس حکمت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا۔ الحاصل جس خوش قسمت شخص نے حکمت نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم اور فیلسوف کے معزز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے فائز المرام ہوا۔

حکیم ارسطاطالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے جو ہم نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ایک انسان کامل خود صاحب بصیرت ہوتا ہے اور دوسرا اُس کی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وغیرہ۔ حکیم نے یہ فرمایا ہے کہ انسان کو نیکیوں اور خوبیوں کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک ایسے آلہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ حق باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہن رسا و عقل خدا وادہ ہے۔ اور جس کو ایسا ذہن رسا و فکر سلیم خطرہ نصیب نہ ہوا ہو اُس کو اس کی ضرورت ہے کہ اپنا تصور ریاضات فکریہ کے بعد ایسا بنا کر اشیاء امور حقیقہ کو اخذ کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جس میں یہ دونوں صفیتیں نہ ہوں یعنی

نہ فاضل ہو کہ خود سمجھ سکے نہ صلح ہو کہ کسی کے سمجھانے سے راہ راست پاسکے وہ شقی ازلی اور کورجنت ابدی ہے۔ استورس نامی شاعر کا شعر ہے۔

اما ہذا فصالح

اما ہذا ففاضل

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صالح۔

اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سادات مذکورہ کے متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سادت کو تحریص و تشویق پیدا ہو جو شخص کہ موجودات کا علم ان شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہے جو ہم نے بیان کیں اور اُس تیز و سہل پر چلے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہو تو سب سے پہلے اُسے اس عالم اجسام کی کیفیت و ترکیب طبعیت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہوں گے اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہو گا کہ تمام قوائے مذبرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض بعض کی تدبیر کرتے ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس کی تشبیہ نہیں دی جاسکتی اور نہ اُس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ ہے۔ بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بلیط ہے اور اس عالم اول کی تمام موجودات کی تقدیر و تدبیر بانیام اور انتظام کرنا اُس کے متعلق ہے۔ وہ عالم اس عالم اول میں سرانت روحانی کو جوئے ہے جیسا کہ یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ساری ہیں۔ لیکن اُس عالم کو کوئی حاجت اس عالم کی نہیں بلکہ عالم اول ہی اُس کا محتاج ہے جیسا کہ قوائے طبعیہ کو اجسام کی حاجت نہیں مگر اجسام اُن کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اول کو اپنی طرح نہ دیکھے اور اُس کے موجودات میں نظر و فکر نہ کرے تو اُس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ بسیط ہے اور یہ عالم جس میں انسان رہتا ہے مرکب ہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر کرتے کرتے اُس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار حرکت اور غرائب اسرار عظمت ملاحظہ کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اول میں دیکھے تھے نہ ثانی میں اور اُس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ

تمام آثار باہد گر مربوط ہیں اور ایک دوسرے کے مدبر ہیں۔

اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہے جس کو ہر دو عالم سے کوئی مشابہت نہیں وہ بھی غیر جمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں۔ وہ عالم ثانی کا مدبر اور اس پر محیط ہے جیسا کہ ثانی اول پر۔ اور عالم ثانی کو قوائے مدبرہ سے امداد دیتا ہے جیسا کہ ثانی اول کو صرف اس قدر فرق ہے کہ یہ عالم ثالث عالم ثانی سے زیادہ بسیط ہے۔

پھر جب انسان اس عالم ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اُسے ایک ایسے وسیع وسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالم ثالث سے وہی نسبت ہے جو ثالث کو ثانی سے ہے یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہے کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہو لے اور اُس سے مانوس نہ ہو جائے اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ سبب اُس کا یہ ہے کہ جب انسان ان عوامل کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہر ایک عالم میں عجائب آثار حکمت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مرکب ہے اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا۔ تو خواہ مخواہ اُسے علت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف وابسط ہوتی ہے۔ اور جب ان عوامل اربعہ پر نظر غائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہے اور کسی حکمت و مصلحت کا اثر پاتا ہے۔ پس موثر و ترکیب ہندہ کی تلاش کرتا کرتا اُس علت اعلیٰ تک پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد جس میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہے۔ ایسا بسیط جس میں ترکیب نہیں میتغی بنفسہ ہے کسی کا محتاج نہیں۔ تمام اشیا کو اپنی قوت سے مدد دیتا ہے اس لئے کہ سب اُس سے اودن و کمتر ہیں۔ اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اُس سے مافوق نہیں تمام قوتیں اُسی کی طرف منتهی ہوتی ہیں۔ اُس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سرچشمہ ہے۔

جب عالی ظرف و والاہمت ناظر نیاں تک پہنچ جاتا ہے تو ابھی طرح اُس کی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ وہ ذات پاک مبداً و اول و سبب اصلی ہے اور اُس سے مقدم کچھ نہیں۔ اور اُس کو منکشف ہوتا ہے کہ تمام عوامل کی جس قدر صفات ہیں وہ اُس کے لئے زیبا نہیں اس لئے کہ وہ سب اُس کے

معلومات کی صفات ہیں۔ اُس وقت یہ منسلک صاف طور سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ مخلوقات کے جتنے اسما و صفات جناب خالق عزوجل کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں وہ سب بطور مجاز و استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب اور حکیم و جواد وغیرہ الفاظ جو انسان کی طاقت و قدرت میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی بھی اُس کا بگاڑ حالی کے واسطے مناسب نہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا مجموعہ ہے اور ان سب سے غیر ہوا اور اشرف ہے یہ وہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اُس سے آگے نہیں ۷

الگریک سمرٹے برتر پریم | فردوغ تجھے بسوزد پریم

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جب کوئی خوش نصیب بابت شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہو اور دنیا کا اس مرتبہ عالی تک پہنچ جاتا ہے تو ان مشاہدات میں اُس کو وہ لذت و سستہ حاصل ہوتی ہے جس کو کسی جسمانی لذت سے کسی نوع کی مناسبت و مشابہت نہیں۔ اس لئے کہ یہ روحانی لذت ہے جو نفس کو اپنے مناسب و مشابہ جو اہر مجرودہ سے نصیب ہوتی ہے۔ یہ دینی لطف اور لذتیں اُن خوش قسمت لوگوں سے جن کو نصیب ہوتی ہیں کبھی دُور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔ کسی کو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہے اس مرتبہ عالی پر جو شخص پہنچتا ہے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بہت درجات ہیں جن کو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر ان درجات کی کمیت و کیفیت وہی اصحاب اندازہ فرما سکتے ہیں جنہوں نے ان کو طے فرمایا ہے اور اُن کی حلاوت و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہماری اُس قول کی تصدیق ہو گئی گی جو ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور بتدریج صحیح فہم و اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے اس طور پر کہ اُس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔ اور ممکن ہے کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔“

اس کے بعد جب انسان اپنی نظر کو پھر فوق سے تحت کی طرف لاتا، دتو اس کو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ جو اول و واحد و بیطی تمام ماسوا پر محیط و مشتمل ہے اور تمام ماسوا کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے جیسا کہ عقل نفس پر محیط ہے اور نفس طبیعت پر اور طبیعت اجسام پر۔ حالانکہ ان میں کسی اپنے ماتحت اور محاط کی کوئی احتیاج نہیں۔ مگر یہ سب اس ذات مقدس جلت عظمتہ کے محتاج ہیں تعالیٰ و تقدس علواً کبیراً۔

## فصل دوم

اس بیان میں کہ انسان کے مرنے کے بعد جب نفس بدن سے جدا ہوتا ہے تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے؟

ہم نے قوی دلائل کے ساتھ یہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اس کا نفس مرنے کی باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا۔ اور بحالت بقاء ضرور ہے کہ یا تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا (اس کی ضد) شقاوت کی حالت میں سعادت کی تفصیل بھی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کسی طرح نہیں معلوم کر سکتے سوائے اس کے کہ اس کی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں تو جناب باری عزوجل نے اپنے کلام پاک میں ان حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے۔ فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ العین (پارہ ۲۱ سورہ احزاب رکوع دوم) (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کے لئے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پر وہ غیب میں موجود ہے) اور رسول اللہ صلم نے فرمایا ہے۔ هنالك ملائین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہوں گی جنہیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں ان کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ ان حالات کو ہم جامہ انسانی

اوتارنے اور تمام علائق طبعی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں بلکہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ جس قدر طاقت بشری میں ہو اُس قدر ادراک و تصور کی کوشش نہ کریں۔ بالخصوص جبکہ ہم نے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لئے ابتدائے کتاب سے بہت سی مہتدات بیان کی ہیں لہذا اس بارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جسمانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کہ وہ ہیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں کہ وہی شکل ہی سے زیادہ انب و برتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور ممکن نہیں کہ وہیں باہمی تباعد و فرق ہو اس لئے کہ اگر تباعد فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ دو کروں کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے یعنی ممکن نہیں کہ جسم جو ابعاد ثلثہ سے مرکب ہو اگر تاہی کسی مادہ میں نہ پایا جائے اور یہی خلا ہے۔

دوسری صورت کہ ”کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے“ اس لئے ممکن نہیں کہ جو جسم کروں کے درمیان ہو گا وہ کرہ کی شکل ہو سکتا۔ لہذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے تھوڑے سے حصہ سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کا مرکز کل کروں کے مرکز سے علیحدہ بنایا گیا ہے پس آفتاب کا مرکز زمین کے جنوب کی جانب بنایا گیا لہذا تمام رطوبات

سے یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر یہ بیان لکھا ہے۔ آج حکماء یورپ کی تحقیق اس کے خلاف ہے لیکن کچھ ثابت ہو اس علم الہی کی کتاب میں عالم اجسام و افلاک کے بیان سے جو نتائج نکالنا مقصود ہیں ان میں کوئی بھیج و نقصان لازم نہیں آتا۔ فافہم و تدبر بہتر

اُس سمت کو جذب ہو گئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہو گئی اور شمال سے پانی ہٹ گیا۔ اس میں بڑی مصلحت یہ ہے کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے بسنے کا موقع ملے۔

کرہ آج کے اوپر کرہ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور کرہ ہوا پر کرہ نار محیط ہے اور کرہ نار پر خلک ازل یعنی خلک قمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ اور خلک اول پر خلک ثانی محیط ہے و علیٰ ہذا القیاس تمام افلاک کو کب (ستارہ دار) ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں تاکہ کہ خلک تاسع (نہم) غیر کو کب جس کو خلک الافلاک کہتے ہیں تمام افلاک پر محیط ہے اور خلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دیتا رہتا ہے۔ لیکن یہ حرکت اُن افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے ان تمام کرات میں سے ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود اور کم ورت آلود ہے جیسا کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ کم دہری اور ایسی ہے جیسے پانی کا تلچٹ۔ ایسے ہی پانی ہوا سے زیادہ کم دہری اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کرہ نار بہ نسبت خلک قمر کے کم دہری۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ خلک اول سے خلک ثانی زیادہ مصفا ہوگا و علیٰ ہذا القیاس خلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصفیٰ و منور ہوگا۔ موجبات جہانینہ کا مختصر حال یہ ہے جو مذکور ہوا۔

موجبات کی دوسری قسم روحانیات ہیں۔ یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اُن میں سے بھی بعض بعض پر محیط ہیں۔ لیکن یہ احاطہ روحانی ہے جو روحانیات کے مناسب ہے اس لئے کہ وہ مرکبات کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لئے ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اُن کا احاطہ احاطہ اشمال و تدبیر یعنی ایک دوسرے پر اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط محاط پر مشتمل ہے اور محاط کی تدبیر و تصویر اُس کے متعلق ہے جس کی مثال یہ ہے کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام اجسام کو وہی پر احاطہ کئے ہوئے ہے لیکن اس احاطہ سے ہماری مراد ایسا احاطہ نہیں ہے جیسا ایک جسم کا دوسرے جسم پر ہوتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ طبیعت تمام اجسام کو وہی کو کثرت

دیتی ہے اور اُن کا اندازہ و تقدیر اُس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصویر اُس کے  
ذمہ ہے کیونکہ طبیعت قوت الیہ ہے اور تمام اجسام میں سرأت کئے ہوئے ہے۔ تمام جسموں پر  
مشتمل ہے۔ ہر جسم کے ظاہر و باطن کی تدبیر کرتی ہے حتیٰ کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ  
بہمہ وجوہ حاوی و محیط نہ ہو۔

اسی طرح قیاس کر لینا چاہیے کہ نفس طبیعت پر محیط ہے اور عقل نفس پر احاطہ کئے ہوئے  
ہے جو خوش ادراک و عالی فہم شخص ان احاطات و طانیہ دعالیہ کو سمجھ لے گا وہ اچھی طرح سمجھ سکتا  
ہے کہ حضرت مدبر و فاضل طبع و عظمۃ کس طرح تمام موجودات پر محیط ہے۔ اور کس طرح اُس ذات  
اقدس کی تدبیر و تقدیر اور وجود و کرم جملہ کائنات پر حاوی ہے۔ اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ  
مراتب روحانیہ مذکورہ کو جیسا یک دوسری کی نسبت کے ساتھ تصور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز  
اپنے ماتحت کے اعتبار سے شریف ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر جیسا کہ جہاں  
میں ہر ایک جسم اپنے مافوق کے اعتبار سے اسفل و کدر تھا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیے  
البتہ یہ وقت ہے کہ روحانیات کے واسطے کہ ورت کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم متحیر ہیں کہ ان  
واسطے کو نالفظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقع پر روحانیات کو غیر محکم تصور کر کے شرافت و ذوات  
کا قیاس کر لینا چاہیے جیسی کچھ اُن کے لئے مناسب و لایق ہو۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان  
کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اس لئے محتاج مکان نہیں۔ پس جب  
ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ اُن میں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔ اجسام کا  
یہ حال ہے کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں اس کا سبب یہ ہے  
کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہے کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے غلط

لے آیات کریمہ اندہ علیٰ کل شیء قدیر و اندہ علیٰ کل شیء محیط وغیرہ اسے ہی مضامین عالیہ و انکشافات و  
انکشافات ظنیہ مراد ہیں۔ فتدبروا



اور قریب ہوں۔ یا اجسام کے کنارے باہم ملیں اور ایک کی سطح دوسرے سے تماس ہو۔  
دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا، مساحت میں بالضرور زیادہ ہو جائیگا  
اور جہات ثلاثہ (عرض و طول و عمق) میں یا کسی ایک بہت میں ضرور زیادتی ہو جائیگی۔ لیکن  
چونکہ روحانیات طول و عرض سے غیر ہیں اس لئے ان میں اتصال باہمی کے وقت زیادتی  
و نقصان نہیں ہوتا۔

اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ انوار  
کو اکب یعنی آسمان کے تاروں کی شعاعیں ظاہر ہے کہ کثیر و بے شمار ہوتی ہیں اور ان سے  
نکل کر ہوائیں ملتی ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے سے مختلف ہیں  
اس لئے کہ مختلف کو اکب سے نکلے ہیں لیکن کوئی دیکھنے والا یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ انوار  
ہو یا اس باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں خواہ جتنے موجود ہیں اس سے  
صد چند و ہزار چند ہو جائیں۔ اور نہ کثرت کے سبب ان کی مساحت میں زیادتی ہو سکتی ہے۔  
غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لئے کافی ہوگی کہ قولے روحانیہ اتصال باہمی  
کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اور نہ ایک دوسرے میں مل کر گم ہو جاتے ہیں  
نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کے لئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری  
مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقل نفس پر کس طرح محیط و مشتمل ہے۔ اور  
یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کی وجہ سے  
وہ مختلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جسمانیات میں سے نہیں ہے۔ نہ وہ  
مد رکات ہیں۔ نہ ادراک کنندہ اور نہ خود تمیز۔ لیکن عقل ان سب کو علیحدہ علیحدہ تمیز کرتی ہے۔ اور  
ادراک کرتی ہے کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کر دو کہ اجزاء بدن میں سے  
ہر جزو میں یہ قوتیں ہوتی ہیں جو اس میں مجتمع ہوتی ہیں۔ قوت غاذیہ۔ قوت ہاضمہ۔ قوت سیکھ  
قوت دفعہ۔ لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں۔ اور نہ یہ سمجھتا ہے کہ ایک

دوسرے میں مختلط ہو گئی ہیں۔ یا ایک نے دوسرے کے لئے جگہ باقی نہیں چھوڑی۔ بلکہ ہر شخص اور اک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و ممتاز ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ضعیف ہو جاتی ہیں۔ اور بعض اسی طرح قوی رہتی ہیں۔ اور طبیب کو شش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اُس کی حالت اصلی پر لائے۔

پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اسی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ نفس جب بدن سے مفارقت کر لیتا ہے تو اُس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں۔ اور وہ نہ متحد ہوتے ہیں نہ باہم مختلط و متضائق ہوتے ہیں۔

غالباً اس دقیق مسئلہ کے سمجھنے کے لئے یہ دونوں مثالیں کافی ہوں گی۔ لیکن ہم مزید توضیح کے لئے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔

معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت روحانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تدبیر و تحریک کرتی ہے۔ اور وہ ہمہ جہت جابجا بنیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت ہے۔ تو فرض کرو کہ جتنا بڑا عالم ہے۔ اور جس قدر موجودات اُس میں ہیں اُس سے صد چند زیادہ ہو جائے اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بے شمار ہو جائیں۔ لیکن طبیعت کے احاطہ و تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا۔ اور اسی طرح اُس کے انتظام و تحریک کے واسطے کافی ہوگی بغیر اس کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالت موجودہ سے بہت چھوٹا ہو جاوے اور اشخاص بھی بہت کم رہ جاویں مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا اُس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آسکتا اسی طرح سمجھ لینا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ نفس جب بدن سے علیحدہ ہوتا ہے تو اُس کے بھی ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہوگا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی شریہ ہے اور کوئی نیک کوئی شقی ہے کوئی سعید۔ اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفارقت بدن کے

بعد کیا حال ہوگا۔ اور دنیا میں جو کچھ سعادت و شقاوت بدن میں رہ کر حاصل کی ہو اُس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس غلطی کے متعلق چند باتیں بطور تشریح کے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کر چکے ہیں تو ان کے مقامات و درجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات و مراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق و ماتحت مراتب سے ایک خاص نسبت رکھتا ہو۔ مرتبہ اعلیٰ اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اُس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اُس کا کوئی حال سوائے اس کے کہ اُس کا بھی کوئی وجود ہے نہیں جانتا اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہو۔

اس کی مثال یہ ہو کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس اُس کو فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اُس کی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف یہ جانتی ہے کہ نفس کا وجود ہے۔ لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہو اور اُس کو امداد و فیض پہنچاتا ہو۔

ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہو اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک اُس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوائے اُس کی نیت و وجود کے کسی کو حاصل نہیں ہوتا اور تہمت بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اُس جناب کی احتیاج ہے۔ اور عقل علی الدوام اُس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔

نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اُس کی یہ صورت ہو کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے۔ اور چاہتا ہو کہ وقوف و اطلاع حاصل کرے۔ انشاء حرکت و رویت میں اُس کو وقوف مطلوب حاصل ہو جاتا ہو۔ جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اُس کو طلب سے زیادہ عطا کرے پس نفس اُس علم کو اتذر کر لیتا ہے بغیر اس کے کہ معطلی کی صورت کو معلوم کر دے اور جانے کیسے عطا کیا نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس ہیولی میں گرفتار و مبتلا ہوتا ہو تو طلب کے

وقت حرکت مضطر بہ کرتا ہی۔ جیسے مغلوج (قلج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور ٹیڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اُس کے ادراکات صحیح ہوتے۔ لیکن اسی وجہ سے اکثر اُس کے ادراکات میں خطا ہو جاتی ہے ورنہ عقل مفیض کی جانب سے کوئی نقصان و خطا واقع نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اُس شے کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریز نیک نفوس کا کیا انجام ہوتا ہی۔

طبیعت و نفس و عقل کے جس قدر درجات و مقامات ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے مافوق مقام کی اطلاع نہیں اور اپنے ماتحت درجات پر محیط و مطلع ہر اور بقدر استحقاق و استعداد ہر ایک کو فیض پہنچا رہتا ہی۔ مثلاً نفس سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب و متشاکل ہی پس ہر مقام و مرتبہ ہمیشہ لذت و راحت میں رہتا ہی اس لئے کہ اتصال مراتب کے بسبب کمال صورت حاصل ہونے اور جو ارخداوندی سے فیضان کا ہفتاد کرنے سے جولذت و سعادت ہوتی ہے وہ ابدی و دائمی ہے۔

ایسے ہی نفس سعید کی ضد نفس شریز و شقی ہے۔ نفس شریز اپنی صورت شریز سے کامل ہوتا ہی کیونکہ ہر چیز کی صورت اُس کا کمال ہے۔ اور چونکہ فیض خداوندی اُس سے منقطع ہوتا ہی۔ کیونکہ وہ ناقابل فیضان و غیر مستعد روحانیت ہے اس لئے ہمیشہ ایذا و تکلیف میں رہتا ہے جو اُس کی ذات کا مقتضای ہے۔ اور کبھی عذاب و الم اُس سے منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں یہاں اُس کی تشریح کرتے ہیں۔ سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہی کہ مراتب معالی مراتب علیا کے لئے سعادت نہیں ہوتے بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہی۔ اور یہ سعادت مرتبہ اعلیٰ میں تام و کامل بلکہ خالص ہوتی ہے۔ اور مرتبہ اسفل میں ناقص و غیر خالص ہوتی ہے۔ گویا کہ اعلیٰ کے سایہ کی مثل ہوتی ہی۔

پس اس تمام تشریح و تقریر سے معلوم ہوا کہ ہم کو یہ سمجھنا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ ہم لوگ

جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں سچا لیکہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے قائم ہے اور جن اشیاء میں اپنے جو اس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت مراتب مافوق کے سایہ و نصیری کی مانند ہیں۔ اور سعادات علیا حقیقت میں سعادت تام و کامل ہیں، اگرچہ ہم اچھے طور پر اُن کو تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اور اُن ہی مراتب عالیہ سے فیض اُن بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورہ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اُس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں۔ ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں بالکل ذلیل و حقیر لکیر ہج ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحم مادر میں جنیں تھے اور جب ہم طفولیت و رضاع کی حالت میں تھے اُس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور اُن کی مفارقت ناگوار تھی آج اُن کے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب ہمارے نفوس بدن جدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادت محض و لذت خالص جانتے ہیں اُس وقت اُن کو حقیر و ادنیٰ سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اُس وقت نفس کدورت طبعیت و جسمانیت سے خالص و مصفا ہو جائے گا تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کرے گا جو وجود انسانی و مرتبہ بشری کے اعلیٰ و افضل ہوگا۔ اور اُس وقت اُس کی سعادت اُس کے اُن احوال کے مطابق ہو گی۔ نفس کی تشبیہ چوڑے مرغ بہت صاف ہے کہ اول بطن میں ہوتا ہے۔ اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہے انڈی کا چھلکا اپنے اوپر سے اتار کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ ایسے ہی نفس کو بعد مفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بعد کتاب خود لذت پاتا ہے یعنی اشیاء عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت الی الا علی) ہے جو اُس کی تکمیل کرتا ہے سعادت کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اُس فعل خاص کی ماہیت و کیفیت بھی بیان

کر چکے ہیں۔ پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اُس کو تحصیل سعادت سے روک دیتا ہے اور خارج ہوتا ہے۔ اور یہ روک اُس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے تنزل کا باعث ہوتی ہے۔ اور جس قدر تنزل و انحطاط نفس کو ہوتا ہے اُسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کبھی یہ انحطاط تھوڑا سا ہوتا ہے جو حد سعادت سے اُس کو خارج نہیں کرتا۔ اور کبھی بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے خارج کر کے حد شقاوت میں پہنچا دیتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو اُس کی سعادت سے روکتی ہے وہ جو اس کے ادراکات و لذائذ کی حویت ہے۔ اس واسطے کہ امور خارج عن الجوارح بذریعہ حواس کے نفس سے مقفل ہوتے ہیں۔ اور حواس نفس کو شہوت یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور ابھارتے ہیں۔

یہ دونوں نفس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کے ساتھ قاسد ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں ہی بولی و صورت جسمیہ سے بنے ہیں۔ مگر جب خواہش حواس و محسوسات پر غالب آتی اور پھیلتی ہے تو نفس کو لذات بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے لذات طعام و لباس و منہج وغیرہ۔ اور جب غضب پھیلتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف حرکت دیتا اور آماجہ کرتا ہے اور طلبِ عزت و ریاست اور محبتِ خلیفہ و غیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور اُس کی حرکت مخصوصہ سے (جو اُس کے لئے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں۔ اور یہ تمام خواہشات منکورہ بالامرِ حریف و ملمع کے طور پر ہیں۔ ان کی فی نفسہ کوئی حقیقت نہیں ہے چنانچہ ہم حکیم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل بھی نہیں سمجھتا پس جب وہ موجود بھی نہیں کمالاتی جاسکتی تو ان کی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے معطل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روک دیتی ہیں اور نفس کے واسطے پرے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو زنگ لگائے تو اُس کے کمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر ان خواہشات سے بمعقنائے حکم عقل کام لیا جائے اور احکامِ شریعت

کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا انحطاط ہوتا ہے اور سعادت سے خارج نہیں ہوتا۔  
 کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی مشیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اُس کے حکم کے مطابق ہوتا ہے  
 وہ شہوت و غضب پر بھی غالب ہوتی ہے اُس وقت عقل مثل بادشاہ کے ہوتی ہے اور یہ نفس  
 شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو بادشاہ کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات  
 میں منہمک و مشغول ہوتا رہے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں اور خود عقل سے ایسے وقت میں  
 تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد ملی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوفناک ہے۔ اس میں نفس و فوج  
 و النوع معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس میں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل  
 سے خارج ہو کر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار ہوتا ہے عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے  
 اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے۔ اور اس کی نافرمانی کا نتیجہ جو ار ایزدی سے ہمیشہ کے لئے محروم  
 ہو جانا اور شقاوت دائمی میں گرفتار ہونا ہے۔ مباحث فلسفہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے مناسب  
 جو راحت حاصل ہوتی ہے اُس کا نام لذت جسمانی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت  
 نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلا پھندا ہوا ہے جب تم نے اُس کا بند ڈھلا  
 کر دیا اُس کو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلا تو بندھا ہوا ہے  
 صرف بند من ڈھلا ہو گیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل و تشریح فلسفہ میں اپنے موقع پر ہو چکی  
 ہے اس کتاب میں اُس کا بیان ہمارے مقصود اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غما  
 آخر فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے۔ اس لئے کہ عامۃ الناس  
 جو اس ظاہری کو جانتے ہیں یا وہم کو جو جو اس کے ساتھ لازم ہے اور ادراک جزئیات کرتا ہے  
 پس جو چیز جو اس وہم کے ذریعہ سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک باطل ہوتی ہے۔ اُس کی  
 طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ اُن کے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے  
 امور کا ادراک کر سکے۔

دوسرے اُن لوگوں کے اور حقائق اصلہ کے درمیان جو اس کے حجابات کشفہ حائل

ہوتے ہیں اس لئے وہ حقایق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس نا سمجھی کے سبب اہل بصیرت و ارباب عقل کو ان کے حال پر رحم آتا ہے۔ جیسے اعلیٰ اہل نظر کے نزدیک قابل رحم ہوتا ہے۔ چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ضروری ہے کہ جو بات اس قطع کی ان کو سمجھانی ہو اس کے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیئے اور ضرب الامثال سے کام لینا مناسب ہے تاکہ ان کو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اس حقیقت کو بیکار و باطل سمجھ کر نظر انداز کر دیں گے۔

اسی بنا پر بعض حکماء نے کہا ہے ان العامة یحسبون الذی ہو حقیقۃ کاشی و یحبون الذی ہو کاشی شیئاً یعنی عوام حقیقت کو لاشے سمجھتے ہیں اور لاشے کو شے جانتے ہیں یہ کلام افلاطون کے قول سے قریب المعنی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اس لئے کہ تم نے ہمیشہ دیکھا نہ ہو گا کہ عوام سے جب معقولات مجرودہ عن المادہ کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ فوراً کہہ دیتے ہیں کہ یہ کسی معدوم کی صفت ہے۔ یا یہ شے غیر موجود اور لاشے ہے۔

مگر میں نہایت یقین و وثوق کے ساتھ کہتا ہوں کہ یہ ان کا غلط خیال ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ اس شے معقول و مجرد کو جو اس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہاں نہیں ہے۔ باقی وہ فی نفسہ وجود صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ ہشتم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اس کا ادراک کر سکیں۔ سوائے اس کے کیا چارہ ہے کہ جیسے کوہِ درزا کو معذور سمجھ کر ہنہائی کی جاتی ہے ایسے ہی ان پر رحم کیا جائے اور ان کو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔

یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کیسی تکلیفیں اور مضبتیں اٹھا کر تقنین توحید کرتے ہیں اور خدا پر ایمان لانے اور اس کو ایک جاننے کی ہدایت کرتے ہیں مگر وہ لوگ اپنی بلا دت عقل و عبادت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ خدا جو تمام عالم کا خالق ہے نہایت جسیم و تنومند ہو گا۔ ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہو گا۔ اس کے ہزاروں لاکھوں خادم اس کے سامنے کھڑے ہوں گے وغیرہ وغیرہ۔

اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اہماء



منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام خہلا کو وہ معانی و حقایق مجزہ بتائی جائیں تو وہ کہنے لگیں کہ نبوت ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب دھکو سلا ہے۔ اسی مجبوری سے علما و حکما نے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے جہال کو اپنے حال پر چھوڑ دو۔ اور جو کچھ وہ خدا کو سمجھتے ہیں اُسی پر رہنے دو۔ ورنہ اُن کو معافی و قیقتہ تملقین کئے جائیں گے تو وہ ذات کے بھی منکر ہو جائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز و طاقت کو اچھی طرح جانتا ہے اور ہر ایک کی وسعت و علم و معلومات کو پہچانتا ہے۔ سب پر بخشش و رحمت فرما۔ آمین

## مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں فصل اوّل

اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے اور یہ کہ بعض مراتب بعض سے متصل ہیں چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لئے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جائے اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد و تلوین سے ہو اُس کو ظاہر کیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اُس کے استحقاق و قابلیت کے وجود و کمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے اور اُس عادل حقیقی نے جس کسی کو جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت و استعداد دیا ہے۔ نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتدا سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبہ نبوت کا بیان ہم کو اس وقت مقصود ہے اس لئے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو اُس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب وضع اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موقع پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمانِ فن دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں اور کل ایک ہے یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لے کر فلکِ انہم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عالم کون و فساد جس میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جس میں کون و فساد یعنی تغیر و تبدل حیات و ممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان و کوکب کا عالم ہے کہ اُن کی ترکیب و ہئیت اس قطع کی واقع ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی شکاف یا فرقہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر زیر ہے۔ یہ مسئلہ علم ہئیت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اتصال اُن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشاہدہ سے ثابت ہے ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا بعد پایا جاتا ہے جس میں کوئی جسم حامل بعد نہیں ہے۔ لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت بالغہ آسمانی نے موجود عالم کو ایک دوسرے سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے مل کر موجودات کی ایک سلسلہ مسلسل و منظم تیار ہو گئی ہے۔ گویا کہ مشاطہ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ و عجیب ترتیب کا ایک بار بنا دیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔ عناصر کے ملنے سے جو پہلا مرکز عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ اور نبات جماد سے اس اعتبار سے ممیز و علیحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہے اور غذا حاصل کرتی ہے۔ اس اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں۔ لیکن ہم نبات کے تین مرتبے قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ۔ اوسط۔ ادنیٰ۔ یہ تین قسمیں مراتب اس لئے ہیں کہ ہمارا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ اور تمام مراتب ذہن نشین ہو جائیں ورنہ مراتب نبات بے شمار ہیں اور اُن میں سے ہر ایک سے بے انتہا اغراض وابستہ ہیں بلکہ ان ہر سہ مراتب کے درمیان میں بھی کثیر مراتب مندرج و مشتمل ہیں۔

پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود ذہن سے اُگے۔ تخم ریزی کی ضرورت نہ ہو اور نہ اُس کی بقائے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کے جموئی گھاس پھوس۔ یہ مرتبہ نبات کا جماد کی مثل ہے۔ اس میں اور جماد میں صرف اس قدر فرق ہے کہ بعت اُس ضعیف حرکت کے کہ صورت نباتی اختیار کی اُس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے۔ اثر شریف دیگر

نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات اُگتے ہیں اُن میں شاخیں نکلتی ہیں اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں۔ ان نباتات میں حکمت خداوندی کا اثر ازل الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ تمام نباتات مرتبہ اولیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اُن میں لیسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنا اور پتے اور پھل ہوتے ہیں اُن پہلوں کے ذریعہ سے اُن کی حفاظت نوع ہوتی ہے۔ اُن درختوں کے واسطے باغیاں کی ضرورت ہوتی ہے جو اُن کو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے۔ تب کہیں وہ بار آور اور سرسبز ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبہ اولیٰ سے لیکن اس مرتبہ سطحی میں بھی مختلف اقسام و مراتب ہیں۔ مثلاً بعض لیسے ہیں جو مرتبہ اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیروں میں یا بن میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ اُن میں تخم بھی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہوتے ہیں جن کے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں لیکن اُن کو نصب کرنے اور باقاعدہ خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف سے اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے جیسا کہ زیتون۔ انار۔ انجیر۔ بھی سیب وغیرہ کہ اُن کی پیدائش اور بقاء نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے اور نشو و نما کے واسطے عمدہ زمین۔ شیریں پانی۔ اچھی ہوا ضروری ہے تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم رہ سکتا ہے۔ اب یہی اثر تدریجی ترقی کر کے خرما کے درخت میں بغایت شرف ظہور کرتا ہے۔ اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پر پہنچاتا ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے ذرا بھی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کر لے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک تو مثل حیوانات کے اُس میں نر اور مادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے بارور ہونے کو لئے نر کو مادہ سے ملانا ضروری ہے۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کی مثل ہے۔ تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور گوں کے ایک چیز مثل داغ حیوانات کے ہوتی ہے

جس کو اردو میں کچور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اُس کے لئے ایسی ضروری ہے کہ اگر اُس کو کوئی آفت لاحق ہو تو درخت خرمالفت ہو جائے۔ بخلاف دیگر اشجار کے کہ اُن کا صرف ایک ہی مبداء ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے۔ جب تک جڑ رہیگی درخت بھی رہیگا ورنہ فنا ہو جائے گا۔ مگر درخت خرما کے لئے دو مبداء ہیں۔ ایک جڑ اور ایک تجار (کچور کا سفید گودا) جو اُس کے تنے میں سے نکلتا ہے۔

چوتھی مشابہت یہ ہے کہ خرما کا تنہ جس کو عربی میں طلع اور اردو میں کچور کا پھول کہتے ہیں۔ یوں حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تخلیق کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں خسل میں بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جن کا حصہ و شمار کتا بوں میں موجود ہے لیکن یہاں اُن کے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مد نظر رکھ کر جناب سرور عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے:

اَلْکُوْمَا عَمَّتِلْهُ الْخَلَّةَ فَانْهَآ خُلِقَتْ مِنْ بَقِيَّةِ طَلِيْنَةِ اَدَمَ یعنی تم اپنی پھوپھی کچور کی تعظیم و تکریم کرو اس لئے کہ وہ آدم کی بچی ہوئی مٹی سے پیدا کی گئی ہے۔

یہ ظاہر ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نباتات سے ترقی کر کے اُن کی حیوانیت میں پہنچ جائے۔ اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے مرتبہ میں سب سے کمزور ابتدائی مرتبہ ہے جس میں اپنے تمام مراتب نبات بلکہ مرتبہ اخیرہ نبات بھی ترقی کرتا ہے تو اُس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اُس جسم کو نبات کی مثل اپنے بقا و قیام کے لئے جڑوں کی زمین میں قائم و ثابت رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اُس کو حرکت اختیار یہ حاصل ہو جاتی ہے۔ حیوانیت کا اولین و کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک جس کا ضعیف سا اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صرف جس جس علم کہتے ہیں اس مرتبہ میں پائی جاتی ہے۔

اس مرتبہ حیوانیت کی مثال صدف (سیسہ) اور دیگر جانور ان سعدنی ہیں جو کہ نروں اور

دریاؤں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحبِ حسِ لیس ہونا اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انھیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اٹھالے تو وہ اپنی جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور اٹھ آتے ہیں۔ اور اگر دیر میں پکڑ کے اٹھانا چاہو تو اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چمٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حسِ لیس سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے علیحدہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے ہیں اور چمٹنے کے سبب اُن کا اٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اُن میں مشابہت بناتی بہت ہے اور انقِ نبات سے زیادہ قریب ہیں اس لئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام اُن میں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہو اور قوتِ حسِ بی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پرولے اور بہت سے ریگینے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفسِ ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جس کے چار حواس ہوں جیسے غلہ (ایک قسم کا اندھا پٹوہا) جس میں سولے حسِ بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں۔ یا بعض اور جانور جن میں کوئی حاسہ ہوتا ہے اور کوئی نہیں حیوان اس درجہ سے ترقی کر کے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے کہ اُس میں حسِ بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے نل (چوئی، اور نخل) شہد کی مکھی، اور دیگر حیوانات جن کی آنکھیں پوت کے مشابہ ہوتی ہیں اور اُن میں پلکیں اور سپوٹے جو اُن کی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکیں نہیں ہوتے اس کے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جس کے حواسِ خمسہ درست ہوں۔ باوجودیکہ اس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب کے میں بعض غبی ہوتے ہیں جن کے حواسِ اچھی طرح کام نہیں دیتے۔ اور بعض کے حواسِ لطیف و ذکی ہوتے ہیں کہ جس طرح اُن کو تعلیم و تادیب کرو دیے ہی سیکھ جاتے ہیں اور امر و نہی کو قبول کرتے ہیں اور ادراک و تمیز کی استعداد رکھتے ہیں۔ جیسے باہم میں گھوڑا اور طیور میں باز۔

اس حالت سے ترقی کر کے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچا ہے جو مرتبہ انسانی کے قریب ترین ہے۔ اور اگرچہ یہ مرتبہ بہائم میں عام مراتب سے اشرف و افضل ہے لیکن مرتبہ انسانی سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل ترین ہے جیسے بندر اور مثل اُس کے دیگر حیوانات کہ صورت میں بالکل انسان سے مشابہہ ہوتے ہیں اور اُن میں اور انسان میں بہت عموماً فرق ہے کہ اگر اُس مرتبہ سے ذرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبہ انسانیت میں آجائیں اب حیوان میں نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ غم و تیز نبی آئی۔ اور ذرا ذرا ہی باتوں کو اچھی طرح سمجھنے لگا۔ قدیمی راست ہو گیا یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قدر بھکا ہوا ہے اور چار ہاتھ پاؤں پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پاؤں پر سیدھا کھڑا ہوتا ہے، اچھی باتوں کی ہدایت پانے لگا۔ تادیب و تعلیم کو سمجھ کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور اُس میں ایک نوع کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملہ مراتب بہائم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب انسانیت میں سب سے ادنیٰ و اخس نہیں ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کر کے ملاحظہ کریں تو ادنیٰ ترین مراتب ہوا۔ یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن زمرہ بہائم میں شمار کرنے کے قابل ہے۔ ایسے انسان نقصا شمال و جنوب اور اُس کے نواح وغیرہ میں بستے ہیں جیسے زنگی جو زنگستان کے آخری حصہ میں رہتے ہیں اور مثل اُن کے دیگر بہائم صفت انسان جو بعض جزائر میں پائے جاتے ہیں۔ ان وحشیوں میں اور بہائم کے مرتبہ اخیر مذکور میں زیادہ فرق نہیں کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تغیر نہیں کر سکتے۔ نہ اُن میں قبول علم و حکمت کی قابلیت و استعداد ہے اس لئے اپنے ہمسایہ قوموں سے جو مذہب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کسب فضیلت نہیں کر سکتے اور مذہب و تعلیم یافتہ نہ ہونے کے سبب پست حالت میں رہتے ہیں اس لئے تعلیم یافتہ و قوی اقوام اُن سے مثل بہائم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں۔ اور فی الحقیقت خدمتگاری و غلامی کے سوا اور کئی قسم کی ترقی کُن نہیں صلاحیت ہی نہیں۔

اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ اقلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل عقل ذہن فہیم طباع ہوتے ہیں

ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم و دقیقہ و فہم و لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ ان کو حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و اعلم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و برائے مستقیم کسب مشہور زمان و یگانہ و دریاں ہوتے ہیں۔ ایسے سر بیع الادراک و قوی المدحس ہوتے ہیں کہ حالات آئندہ اخبار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں۔ روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبہ شرف تک پہنچ جاتا ہے تو اُن کو ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے ملائکہ سے ہماری مراد وہ جذبہ جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ انسان ترقی یافتہ جلد حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آئندہ میں ہم تفصیل کے ساتھ عالم صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور اُن کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے۔ اور یہ بھی بتا دیں گے کہ انسان کے جو اس و قوی اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں اور ملائکہ سے ہمتفاہ و استداد کرتے رہتے ہیں۔

آئندہ بیان سے ناظرین والا تمکین کو افاق انسانیت کی انتہا اور اُس کے غایت شرف و علو مرتب کا اندازہ ہو گا۔ اور معلوم ہو گا کہ روح کا اتصال (جس کو قرآن مجید میں روح قدس فرمایا گیا ہے) کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آئندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہوں گے۔ اور ہم بتائیں گے کہ درجہ رسالت و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

# فصل دوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ انسان عالم صغیر ہے اور اُس کی قوتیں ایک دوسرے سے اتصال رکھتی ہیں

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ اور ویرانی اور آبادیاں اور بحر و بر اور دشت و پہل اور جادات و نباتات و حیوانات غرض تمام چیزیں انسان میں بھی پائی جاتی ہیں۔ گویا کہ انسان ایک چھوٹا سا عالم ہے۔ اور ان تمام اشیاء عالم سے مرکب ہے۔ بعض اشیاء اُس میں ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض مخفی ہیں یہاں اس دعویٰ کے متعلق ہم مختصر بیان کریں گے جس سے ناظرین ارباب فہم و یقین بالا جمال اس مسئلہ کو ذہن نشین کر لیں تاکہ فصول آئندہ میں جو امر نبوت کا بیان ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آسکے۔ ورنہ یہ تمام مضامین ایسے دقتیں و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لئے ایک ایک کتاب درکار ہے۔ لیکن اس کتاب میں مندرج کی گنجائش نہیں لہذا بالاختصار بیان کیا جاتا ہے۔

انسان چونکہ مرکب ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیط بحالت باطت و انفراد اُس میں پائے جاویں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو باطت فوراً انسان کو تحلیل کر کے معدوم کر دیتے مثلاً جزائری اگر بدن انسان میں بحالت باطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزاء اپنے اپنے مرکز پر جا پہنچتے۔

ایسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے تو یہی حال ہوتا۔ ہم نے آگ کو اس لئے مثال میں پیش کیا کہ اُس کا فعل ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں۔ اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن انسان میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو حرارت و یبوست میں نار کی قائم مقام ہیں اور بعض برودت و یبوست میں ارض کے بجائے ہیں بعض حرارت و رطوبت میں ہوا کے قائم مقام ہیں بعض



برودت و رطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔

بدن میں ناری کی قائم مقام مرارہ (پتا) ہے جو جگر کے ساتھ لٹکا ہوا ہے کیونکہ وہ جاریا میں ہے اور مزاج کی جو خلط ہے یعنی صفراء اُس کا مقر و مقام یہی ہے۔ اور حرارت و یبوست کا اثر تمام بدن کو اس سے ہی پہنچتا ہے۔ ارض کے قائم مقام طال ہے کہ اُس کا مزاج بار دیا میں ہے اور وہ بھی اس مزاج کے خلط یعنی سودا کا مقتر ہے اور سارے بدن کو اُسی سے اس خلط کا حصہ ضرورت تقسیم ہوتا ہے۔

ہو کی جگہ خون ہے جو رگوں میں جاری رہتا ہے کیونکہ اُس کا مزاج حار و رطب ہے جو ہوا کا مزاج ہے پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بار و رطب ہے۔ لیکن بلغم کی کوئی جگہ مقر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لئے مقر ہے اس لئے کہ بلغم اُس حصہ غذا کو کہتے ہیں جو پکتے وقت کچنا رہ جائے تو اُس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبع کی صلاحیت رہتی ہے۔ پس جس وقت وہ منصف ہو جاتا ہے تو غذا اکال بن جاتا ہے اور فضلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اُس کے قیام متقل کے لئے مثل دیگر اخلاط کے کوئی ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دیا جاسکتی ہے کہ قلب حرارت و یبوست کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے۔ اور خون معدن و حرارت و رطوبت ہے اس لئے وہ مثل ہوا کے ہے اور دماغ معدن برودت و رطوبت ہے لہذا اس کا مزاج پانی کا سا ہے اور استخوانائے بدن معدن برودت و یبوست ہیں اس لئے وہ بمنزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں اور عناصر ان کے فروغ ہیں۔

لیے ہی منجملہ اور باتوں کے جو انسان (عالم صغیر) میں عالم کبیر (دنیا) کے مشابہ پائی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ جو رطوبات آگکھ اور مند سے نکلتی رہتی ہیں یہ بمنزلہ زمین کے چشموں اور نہروں کے ہیں۔ اور بدن کے بخارات مثل ابر کے ہیں اور پسینہ مثل باراں کے ہے۔ بدن کی بڑی بڑی رگیں مثل اوس وادی کے ہیں جس میں پانی بتا رہتا ہے اور چھوٹی رگیں نہروں اور چھوٹے چشموں کی

قائم مقام ہیں۔ بدن کے بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں جیسے جوں وغیرہ اُن کی مثال خشکی کے جانوروں کی سی ہے اور جو جاندار بدن کے اندر پیدا ہوتے ہیں اُن کی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصہ جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آبا و حصہ کے ہر جس میں شہر و قصبات آباد ہیں اور نصف حصہ زیر زمین ویرانوں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ آنکھ اپنے نور اور شعاع کے اعتبار سے ستاروں کی مثل ہے۔ اور طبقات چشم افلاک ہیں جن میں ستارے چڑے ہوئے ہیں۔

جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً دنیا میں ہوائیں چلتی ہیں زلزلے آتے ہیں طوفان برپا ہوتے ہیں ایسے ہی چھینک کا آنا۔ زکام اور بخار ہونا۔ بدن کی بیماریاں ہیں جو اُن حوادث کے مشابہ ہیں۔

نیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں۔ ایسے ہی بدن میں بعض اعضا بالذات وبالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اور کبھی سکون پر نہیں ہوتے۔ بعض بذات خود ساکن ہیں بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت یعنی سے حرکت کرتے ہیں جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دو اڑدہ بروج و مبعہ سیارہ سے ہے۔ اور اُن اعضا کی طبیعت بروج و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے۔ اس مسئلہ کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اُس کے بیان سے اندیشہ لطالت ہو اب اس امر اہم کے متعلق ہم کو بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر متدیر (گول) پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہذا عالم صغیر (انسان) ہکی مشابہت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تا وقتیکہ یہ عالم صغیر بھی مستدیر نہ ہو۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر بالکل متدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مقصود تمام جسم انسان سے اُس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سر ہے۔ اسی میں جملہ جو اس سہتے ہیں اور اسی ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تمیز و فہم اور ذکر و فکر وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں بلکہ نفس کی تمام

قوتوں کا تعلق سر سے ہے۔ اور اسی کو استدارت جو افضل الاشکال ہے عطا فرمائی گئی ہے یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات ہے۔ لیکن اگر اس کو علیحدہ پیدا کیا جاتا اور دیگر اعضا بدن کے ساتھ متصل نہ ہوتا تو مدت دراز تک بقی نہ رہ سکتا۔ اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا اس لئے کہ انسان نقل مکانی اور جرد و جہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے اور یہ سب کام حرکت سے ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مستدیر شے کی حرکت تدبیر یعنی ارادہ کرنے سے ہو سکتی ہے لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لئے حرکت کرتا اور ہوتا بھل کر اس مستدیر تو ہمہ وقت معرض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے غرصہ میں فنا ہو جاتا۔ اس لئے اُس کو دیگر اعضا کے ہمراہ پیدا کیا گیا۔ باوجود ان مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت کی ضرورت تھی جو اُس مزاج کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی ہے اور نہایت درجہ لطیف ہو۔ اُس حرارت کے لئے یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اُس کا مقام ہو تاکہ مثل مرکز کے کرہ کے اطراف میں بالساوات اُس کا اثر پھیلتا رہے اور سارے جسم کرہ کی حفاظت کرتی رہے۔ مگر جو ہر دماغ بارد رطب ہے پس اگر اس حرارت کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اُس کو فوراً بجھا دیتی اور انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت دماغ سے ملتی تو بخارات کثیرہ پیدا کرتی اور وہ بخار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اس لئے پھر حرارت ہی کی طرف متوجہ ہوتے اور اُس کو فنا کر دیتے۔

مصلح مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جن کی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت دماغ سے بعید رہے لہذا اُس کا مقام قلب تجویز ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہے اس لئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جو ہر دماغ کے درمیان راستے بنائے جاتے جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ شریانات (قلب کی گئیں) پیدا کی گئیں جو قلب و دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے اور چونکہ نخرن قلب سے منزل دماغ تک راستہ دُور ہے اس لئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا ہو تاکہ راستہ طے کرنے میں اُس کی قوت

و کفایت پہنچ سکے اور اُس کی حفاظت مزاج کر سکے اسی واسطے قلب میں زیادہ حرارت پیدا کی گئی  
اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور تیز حرارت ہو اس لئے اُس سے بخارات و خانی نکلتے  
رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بخارات کے نکلنے اور باہر کی ہوا جو مزاج کے موافق ہو کھینچنے  
کے لئے پھونکنے کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھے اور بخارات موجودہ کو گھٹ کر  
زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدہ کے لئے اُس قادر حکیم نے ریہ (پھیپڑا) پیدا کیا  
جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بخارات باہر کو دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا  
جذب کرتا ہو اُس کو اپنے مزاج سے چھان کر بحالت اعتدال و موافقت قلب کی طرف بھیجتا  
ہے۔ اور باعث بقا و ثبات ہوتا ہو (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ  
نے کس بلنج لطیف پیرایہ میں ادا فرمایا ہے۔ ہر نفس کے فرد میر و مدحیات ست ہوں برے  
آید مضر ذات) اب چونکہ دماغ کام کرتا رہتا ہو اس لئے جب حرارت سے اُس کی طاقت کم  
اور تحلیل ہو جائے تو ضرورت تھی کہ اُس کو کوئی غذا دی جائے جو تحلیل شدہ اجزاء کا بدل  
ہو سکے اس مقصود کے لئے بدن انسان میں تمام آلات غذا امعدہ و جگر وغیرہ بنائے گئے۔  
حتیٰ کہ ہاتھ اور پیر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہشات اور دفع  
مضرات و کمروہات کے واسطے ان اعضا و آلات کی ضرورت ہو۔

علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصلح ہیں اور ایسی کتابوں  
میں بالتصریح مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

برہ حال تمام مصلح ظاہری و باطنی و منافع خفی و جلی سے جناب باری عز اسمہ کی قدرت  
بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فتبارک اللہ احسن الحسینین۔

اس بیان سے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی  
ظاہر ہو گیا کہ اُس کی قوتیں اسی طبع باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال ہے اور  
یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی انسان کی قوتیں بھی

ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔

انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصود اصلی تھا مگر ان مضامین کے تحریر کے بغیر مطالب پیش نہیں کئے جاسکتے تھے اس مجبوری کو یہ باتیں اول بیان کی گئیں فصل آئندہ میں اُن کا بیان آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

## فصل سوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ جو اس ختمہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقا کرتے ہیں اور بتوفیق یزدی اس اعلیٰ کی طرف بھی ترقی پاتے ہیں۔

سابقہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت جس مشترک ہو جو اس ختمہ کے مدارکات و معلومات کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے۔ اور اگر یہ قوت ہنوتی تو جب محسوسات سامنے سے غائب و زائل ہو جاتے تو جو اس کے معلومات کا کوئی محافظ و مولف نہ ہوتا۔ اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم و نفس ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کے قابل ہو جائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبہ غلظت و تکدر میں ہے اس لئے نفس جب اسفل کی طرف حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہونا چاہتا ہو تو اتصال باہمی سے مجبو ہوتا ہے کیونکہ تا وقتیکہ جسم مرکب چند وسائل کے ذریعہ بقدر امکان لطافت نہ حاصل کرے نفس اپنی لطافت و نفیست تامہ کے سبب اُس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس اسفل کی جانب حرکت کرتا اور بقدر امکان اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا، تب جسم سے اتصال و تعلق حاصل کر سکتا ہو۔ الحاصل نفس و جسم دونوں ایک دوسرے کی طرف جھکتے ہیں اور نفس اپنی لطافت کو کم کرتا اور جسم اپنی کدورت کو دفع کرتا ہے تب کہیں اتصال باہمی ہوتا ہو اس دقیق مسئلہ کو مثال سے سمجھنا چاہیئے۔ غذا جب پیٹ میں پہنچتی ہے تو اول معدہ اُس کو بذریعہ ہضم کے لطیف بناتا ہو پھر مگر میں ہضمیتا ہے۔ اور

زیادہ لطافت پیدا کر کے خون بناتا ہے اور قلب میں بھیجتا ہے۔ قلب اُس رقیق خون کو اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کر دیتا ہے اور باریک رگوں کے ذریعہ سے جن کا نام شریان ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں دماغ کی طرف بھیجتا ہے۔ وہ رقیق و لطیف خون اُن رگوں میں اس طرح بہتا اور دوڑتا ہے جیسے نالیوں میں پانی۔ یعنی اُن رگوں میں کچھ جگہ خالی بھی رہتی ہے کہ اگر کبھی خون بھر جاوے تو گھٹ کے نہ رہ جاوے۔

یہ خون مثل قلب کے حار ہوتا ہے۔ اس لئے شریانات دماغ کی اُس فضا میں جو خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ میں پہنچ کر بال برابر باریک رگوں کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھلتے ہیں۔ اور اُن بخارات کی حرارت کی دماغ کی جرودت سے مل کر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے۔ اور اس معتدل شے کو روح طبعی کہتے ہیں۔

اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت سے نفس کی قوتوں کا فیضان آلات روح پر ہوتا ہے۔ یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہوگی اُسی قدر اُس میں نفس کے آثار و حس فہم وغیرہ قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے حس و حرکت ارادی ہوتی ہے۔ یہی حس و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اُس کو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جو فدا عصب انگلی میں آتا ہے جسے تل کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے۔ اور اُس کے ذریعہ سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گیا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس باقی حواس۔

جب ہر ایک حاشہ میں محسوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے۔ اور وہ تمام حواس کے محرکات کو ادراک و احساس کرتی ہے حس مشترک نفس کی ایک قوت ہے جو جسم کے اس لطیف جوہر یعنی روح کے انتہائی مرتبہ میں ہے اور یہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاشہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور ان کا اثر قبول کر کے اُس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہے۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور ان میں امتیاز کرتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے طریقہ ادراک میں فرق ہے کہ حواس خمسہ بزیات محسوسہ کے آثار و صورت آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں۔ لیکن حس مشترک حواس کے تمام صورت کو دفعۃً واحدۃً قبول و ادراک کرتی ہے اور ان صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حس مشترک خود صورت ہے۔ اور صورت دوسری صورت کو علیٰ طریق التماثل قبول نہیں کر سکتی بلکہ کسی اور طریقہ سے جو اس طریقہ تاثر سے اعلیٰ و اشرف ہے۔ اور اسی طرح تمام محسوسات کو بلا لحاظ وقت اور تجربہ و انقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اوجہ یہ کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کھینچی جائیں تو ایک دوسرے کے اوپر چڑھ جاتی اور مختلط و متزاحم ہو جاتی ہیں اس طرح حس مشترک میں اختلاط و صور کثیرہ نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اُس کے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہیں۔

اس قوت مافوق ایک قوت اور ہے جس کا نام قوت متخیلہ ہے اُس کی جگہ مقدم حصہ دماغ ہے۔ لیکن بعض لوگ حس مشترک اور متخیلہ کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اس کے بعد قوت حافظہ ہے جو مثل خزانہ کے ہے کہ تمام صورت محسوسات اُس میں محفوظ رہتے ہیں۔ اور باوجودیکہ ادراک کے ہوتے عرصہ دراز گزر جاتا ہے لیکن جب ضرورت پڑتی ہے

قوتِ حافظہ اپنے خزانہ سے صورتِ مدرکہ کو نکال کر سامنے لا کر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصہ ہے۔ ان سب اعلیٰ و افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جس کے ذریعہ سے عقل مجرد کی جانب حرکت کی جاتی ہے۔ یہ قوت فکر یہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی اس قوت کا ظہور دماغ کے بطنِ اوسط میں ہوتا ہے۔

قوتِ متخیلہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اور وہ حصص جن میں ان قوتوں کی جگہ ہر ان کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطنِ اوسط ان کے دماغ میں نہیں ہوتا۔ اس لئے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت ہے۔ یہ قوت جس قدر زیادہ اویصح و سلیم ہوتی ہے اسی قدر انسان بہائم سے متمیز ہوتا ہے۔ اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض و اثر قبول کرتی ہے اسی قدر اُس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے۔ پس جو انسان اپنے مدرکاتِ حواس میں اس قوت سے برابر کام لیتا رہتا ہے اور ہمیشہ ہر محسوس و مدرک کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اُس کو حقائقِ مدرکات عطا فرماتی ہے۔ اور انسان میں صورتِ انسانیت کمال پرزیر ہوتی ہے۔ اور اُس کا نفس اشیاء کی حقیقت کو تصور کرنے لگتا ہے۔ اور چونکہ یہ حقائقِ ابدی الوجود ہیں کون و فساد اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ ان تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں لہذا صاحبِ فکر و رویت انسان انھیں حقیقتوں کے ادراک و تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے تمام مسماعی و مقصدی کام مرکزِ حقائقِ ہشیار ہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ اشیاء زمانہ سے تعلق نہیں رکھتیں اس لئے ان میں ماضی و مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہر حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو خدا انسانیت سے ترقی کر کے فرشتہ کا رتبہ حاصل کر لے جو انسانیت سے زیادہ



مجرد و منور ہے۔ اس موقع پر مناسب ہے کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کی جائے جیسا کہ دیگر مرتبہ کو بیان کیا گیا۔ اور میں وحی کی کیفیت اور اُس کا انسان سے تعلق بیان کرنا مناسب ہے۔

## فصل چہارم

کیفیت وحی کے بیان میں

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہوگا اُس نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ انتہائے شرف انسان و غایت کمال بنی آدم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اُس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہے۔ یا تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوال موجودات میں غور و خوض رکھتا ہے تاکہ اُن کی حقیقتوں پر بقدر طاقت بشری مطلع ہو۔ اور اُس دوام فکر سے اُس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ و اسرار روحانیہ اُس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ اور یہ ظہور اُس بلند نظر و عالی فکر کے لئے ایسا ایسا ہوتا ہے کہ اُس میں قیاس بُرائی کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اس واسطے کہ بُرائی میں تدریجی ترقی اسفل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے۔ اور یہاں اُس کی عقل منور میں ایسی نورانیت و صفاء آجاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہے۔

اور ایسے حالات پیدا ہو جاتی ہیں کہ امور الہیہ بغیر اس کے کہ اُن کی طرف ارتقاء کیا جاوے حاصل ہونے لگتے ہیں اس طرح کہ خود وہ امور مجردہ بوجہ اتصال باہمی اُس عالی منزلت و شرف کی جانب انحطاط و نزول کرتے ہیں۔

حالات ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہئے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوت حس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہے۔ اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف ترقی کرتا

ہے۔ اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے۔ تب اُن حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدریج و ترقی اس لئے ہوتی ہے کہ تمام قویٰ بالتصال روحانی متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ فصول میں بالتفصل بیان کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صورت ترقی و اتصال بعض مزاجوں میں منکسر ہو جاتی ہے۔ یعنی چونکہ قویٰ بوجہ اتصال نہایت قوی است اثر و قوی التاثر ہوتی ہیں اس لئے بعض انسان کی قوتوں کا فیضان علی السبیل الاخطاط ہونے لگتا ہے۔ پس اس حالت میں عقل قوت فکر یہ میں اثر کرتی ہے اور قوت فکر یہ قوت متخیلہ میں اور قوت متخیلہ حس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب مباہ کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خارج عن الذہن معائنہ فرما رہا ہے۔ اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے۔ جیسے سونے والا سوتے میں امثلہ محسوسات قوت متخیلہ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ خارج میں دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح یہ اعلیٰ مرتبت انسان معقولات کو ملاحظہ فرماتا ہے۔ اور اکثر اُس کے مدرکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے بعض میں آیندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر۔ اور کبھی امور معقولہ کو بعینہ ملاحظہ کرتا ہے کہ اُس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور مزا و ادراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس افتراق احوال کے (کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ویسا) اسباب مختلف ہیں جن کے بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجائش نہیں۔

اس قوی الادراک و بیدار دل انسان پر جب قوت عقل غالب ہو جاتی ہے تو محسوسات گویا کہ اُس سے غائب و علحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور وہ قوت متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ گویا محسوسات کی طرف انحدار و اسخطاط فرما رہا ہے۔ ایسی حالت میں صاحبِ حسی جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں اُس میں اُن کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا۔ اور وہ مدرکات نہایت صحیح اور قابلِ وثوق ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکس محسوسات ہوں ماضی و مستقبل و ہند

ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر و ظاہر ہوتے ہیں یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا۔ اور جب اہل دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دیتے ہیں تو صحیح ثابت ہوتی ہے۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقایق شناس سے اپنے مدراکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں اس لئے کہ مبادی و اسباب واحد ہیں تو نتائج بھی واحد ہونے ضرور ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقہ انکشاف و ادراک میں فرق ہے لیکن اسباب و عقل ادراک ایک ہیں پھر نتائج و عواقب کیوں واحد نہ ہوں۔ پس جب وہ اپنے حقایق مدراک و مسائل ملہمہ کا بیان اُن حکماء و فلاسفہ سے کرتے ہیں جنہوں نے وہ حقایق اپنی تدریجی ترقیات و قوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی راہیں متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (بنی و فیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی و حکیم ہی انبیاء کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ دونوں اُن حقایق امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوتے ہیں۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف نے اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر کے مشاہدہ کیا ہے۔ اور بنی و پیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انحطاط فرما کر بلا سطح حقایق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک فاصلہ ایک ہوتی ہے لیکن بہ نسبت اُس شخص کے جو نیچے ہے اُس مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اُس شخص کے جو اوپر ہے ہبوط کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی ان حقایق و مشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفہ عظام ترقی فرماتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام انحطاط فرما کر ادراک کرتے ہیں مگر حقایق واحد ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوت متخیلہ و حقیقتیں اور ماہیتیں جسمانی و ہیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں اس لئے کہ جس طرح عقل کی طرف امور ہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔ ایسے ہی امور عقلیہ قوت متخیلہ کی طرف ہبوط

کرتے ہیں تو صورتوں پر لانیہ جو ان کے مناسب حال ہوں اختیار کر لیتے ہیں۔

پس جب نبی برحق ان امور عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو ان کا نفس مطہر ان کا احتیاج کرتا اور ان کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے اس لئے کہ یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو انسان تدریجی حرکت اور فکر و رویت کے ساتھ ادراک کرتا تو ان کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا لیسے ہی فکر و رویت نے اعطاء کر کے ان کو مشاہدہ کیا ہے تو یہی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہ وسیع ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کے مذاہج و منازل اس میں مختلف ہوتے ہیں۔

بعض مرتبہ ان حضرات کو امور و تحایق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جس میں کوئی خفائیں ہوتا۔ اور بعض دفعہ ان میں کچھ خفا و غمض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں عامل ہے۔

اور لیسے ہی امور مستقبلہ کے ادراک میں اختلافت ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات مثلاً جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہوں گے ان پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد پیش آنے والے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کے ناس نے اور سمجھانے کے لئے ایسا طرز بیان اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الغم ہو۔ اور تمام طبقات انسان اس سے بالاشتراك منتفع ہو سکیں۔ اس لئے وہ ایسے رمز اور ضرب الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کرتا ہے اور جب وہ حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی پیر اور معتقد کی فہم و فکر زیادہ ہے تو اس کو غلط اس کی وسعت۔ اور اک کے زیادہ تلقین فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالت مآب صلعم نے امیر المومنین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو جس قدر تلقین فرمایا اس قدر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ

عذہ کو نہیں بتایا۔ ایسے ہی ارباب عقل و فہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے۔ اس لئے کہ علم نفس کے لئے ایسا ہی ہے جیسے بدن کو واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قائم رکھے۔ اُس کی صورت کو کامل بنائے۔ اور قوت میں لڑو یا دکرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا دے دی جاوے تو اُس سے ہضم نہ ہو سکے گی اور وبال جان ہو جائے گی۔ اور الٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اُس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائے گا تو بجائے فائدہ کے اُس کو نقصان ہوگا۔

تلقین علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السن کے واسطے غذا میں کی جاتی ہے کہ اول دودھ پلایا جاتا ہے۔ اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطیف غذائیں دی کر ایک مدت دراز میں اُس کو اس قابل کرتے ہیں کہ وہ ثقیل غذائیں مثل گوشت و غلہ وغیرہ کی کھا سکے اور اگر ایک دم اُس کو ثقیل غذائیں دی جائیں تو بچہ بیمار پڑ جائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔

## فصل خیم

اس بیان میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا بالطبع حاکم و مطاع ہے جناب باری عزوجل نے جو رتبہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ و افضل ہے اس لئے کہ تمام مبدعات و مخلوقات عقل سے کمتر اور اُس کے محتاج ہیں۔ اور عقل سب کو اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور امداد پہنچاتی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورت جسمانی میں آلودہ ہونے کی وجہ سے اُس کی اطاعت سے پہلو ہتی کرتے ہیں۔ لیکن جس وقت عقل کے منور چہرہ کی ذرا بھی زیارت

کر لیتے ہیں تو فوراً اُس کے آگے سرب تسلیم و انقیاد خم کر دیتے ہیں۔ پس عقل کی مثال ایک بادشاہ کی سی ہے جو اپنے بعض خدام و عبید سے ملحدہ اور پردہ میں رہتا ہے۔ مگر اُن کو دیکھتا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اُس کی مخالفت و عدم اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو نہیں دیکھتا اور جب وہ پردہ اٹھا دیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کو دیکھ رہا ہے تو دیکھتے ہی فوراً سر بسجود ہو جاتے اور مخالفت سے باز آ جاتے ہیں۔ یہ ایم کا خاصہ ہے کہ انسان سے بالطبع خوب کرتے اور اُس کی خدمت کرتے ہیں۔ باوجودیکہ بعض بعض جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آویں۔ اگر کئی آدمیوں کو پکڑ لیں تو سب ل کے بھی نہ چھوڑا سکیں۔ اور تمام اعضاء اُن بایم کے قوت اور جہامت میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت سے قوی ہیکل حیوانوں پر حکومت کرتا اور اُن سے خدمت لیتا ہے یہ ساری فضیلت عقل کے سبب ہی یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصہ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اُس کی اطاعت کرتے اور اُس سے ڈرتے ہیں۔ جیسے دیات کے مقدم اور پنچ۔

اور یہ عقلاً، یعنی مقدم وغیرہ اُس شخص کی اطاعت و ہیبت ماننے میں جو اُن سے عقل میں زیادہ ہو جیسے حاکم و مجسٹریٹ ضلع و علیٰ ہذا القیاس حج اور گورنر اور ویسارڈ وغیرہ سب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم مطاع ہے جہاں پانی جائے گی دوسروں کو مطیع بنائے گی۔ حیوانات سے زیادہ عامہ ناس میں پانی جاتی ہے وہ مطاع حیوانات ہوتے ہیں۔ اُن سے زیادہ مقدم وغیرہ میں پانی جاتی ہے لہذا عامہ اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اسی طرح ترقی کرتے جاویں۔ اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اُس کو تمام عالم کا مطاع و مخدوم پائیے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اُس سے زیادہ سمجھی

جاتی ہے اور اُس بنا پر اس کی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط و دست حکومت پلید صاحب جو اپنی شرارت اور چالاک کی سے سردار بننا چاہتے ہیں۔ تیزی عقل و چالاک کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ظاہر داری و تصنع سے تامل کر لیتے ہیں۔ اور با اوقات اپنے مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں۔

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہو گا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر اشرف و افضل ہے اور وہ بالطبع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام ممکنات اُس سے کمتر اور اُس کے خادم و اطاعت گزار ہیں۔ اور اُسی سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے کہ عقل کا شرف و افاضت ذاتی ہے اُس میں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا محبت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدومیت و محبت حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اُن کے بیان کا یہاں موقع نہیں بننا سب ہو گا تو آئندہ تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو ہم نے علیحدہ باب میں اس لئے بیان کیا کہ معلوم ہو جائے کہ جو لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار اُن کی عقل مقدس کے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خبر و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالطبع اُن کی اطاعت کرتے ہیں۔ اور اپنی جان و مال کو اُن پر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء مرسلین کے لئے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دشمنی کرنے لگتے ہیں۔ اور اُن کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اٹھاتے ہیں۔ اور با ایں ہمہ جس قدر اُن سے خوف کرتے ہیں کسی شاہ پنچاک صفت و نادر سطوت صاحب فرج و لشکر منصور و مظفر سے بھی نہیں ڈرتے۔ باوجودیکہ بادشاہ اپنے بہادر وں کو عزت و دولت دیتا ہے اور اُن کی باریز و ناجایز خواہشیں بر لاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں کو شہوات و لذات و ناجایز سے روکتے اور منع کرتے ہیں۔

اس خوف و اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اُسی کی اطاعت کرتے ہیں جس کو عقل میں زائد پاتے ہیں اور اُس کے آثار عقل مُسائلہ کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ۔ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں بھی اُن کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور بجائے اطاعت و انقیاد اُن سے دشمنی کرتے ہیں۔ اور اُن کو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں معظّم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ تنگی نظر و عدم غرض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء کے خواص طبعی میں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے اُن کے مجرّائے طبعی سے عدول خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی بہ تکلف تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں۔ اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مثلاً حسد کے سبب احکام نہیں مانتے۔ یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں۔ یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ اُن کو لاحق ہوتا ہے۔ یا آباؤ اجداد کے مراسم قدیمہ کی محبت مانع اطاعت ہوتی ہے وغیرہ۔

لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہوگی مطاع رہیگی اور جس میں زیادہ ہوگی زیادہ لوگ اُس کے مطیع ہوں گے اور اہم طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اُن کے اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی دقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر امر طبعی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ مثلاً ببا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کلمت قضا کوئی امر خاص تھا لیکن کسی سبب سے وہ اپنے مطبوع کو چھوڑ کر اُس کی ضد اختیار کرتا ہے۔ اور اپنے نفس اور کائنات کے خلاف کام کرتا ہے۔ مثلاً بزدل ہوتا ہے۔ لیکن شجاعت کا اظہار کرتا ہے۔ بخیل ہوتا ہے مگر بہ تکلف سخاوت کرتا ہے۔ ظالم طبع ہوتا ہے لیکن کسی مجبوری و مصلحت سے انصاف کرتا ہے۔ ایسی مثالیں کثیر ہیں۔ اور یہ انسان کے لئے ایک عجیب آفت ہے۔ لے شخص کو منجوب کہا جاتا ہے۔



## فصل ششم

اس بیان میں کہ روئے صادقہ بنوت ہے

نفس کی حقیقت اور اُس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ بنوت کا بیان اور سبب خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ بخوبی ذہن نشین ہو جائے گا۔

قوم کی حقیقت یہ ہے کہ نفس آلات حواس سے کام لیتے لیتے جب تنک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لئے اُن سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور آلات کو بیکار چھوڑ دیتا ہے۔ اُس وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اُس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام اس لئے ضروری ہے کہ حواس آلات جسمانیہ ہیں اور جیسے تمام اجسام محنت سے تنک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تکان عارض ہوتا ہے۔ اُس وقت اُن کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں۔ اور آرام کے وقت طبیعت اُس کمی کو پورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہو گئی ہے۔ مثال اُس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون دماغ کی شریکیت میں جو روح صافی ہے وہ اُس عصبہ مجوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچا ہے اور وہ روح اس درجہ لطیف ہے کہ آنکھ کے طبقات میں گزرتے گزرتے تحلیل ہو جاتی ہے اور آنکھ کے تل سے ایک شمع بن کر نکلتی ہے جو خارجی روشنی سے (جو ضوئیں وغیرہ سے) ہو ایں پیدا ہو جاتی ہے (استکمال نور کرتی ہے)۔ اور وہ شمع اُن اشیاء کی ضوئیں سے جو باطن چشم کے جرم ثقیل (رطوبت جلیدیہ) میں حاصل ہوئی ہے متکیف ہوتی ہے اور اسی تکلیف و کیفیت کو رویت و نظر کہتے ہیں۔

پس جیسا طریقہ سے انسان اشیاء کو دیکھتا ہے اور روح منذب و صافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکرر و غیر مصطفیٰ اُس کی جگہ آتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے۔ اور اُس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھ رہا ہوں

یا آنکھ میں ریت سا اگیا ہو۔ آنکھ کی تشبیہ وحش کی سی ہے کہ جس میں صاف پانی بھرا ہوا ہو اگر اُس میں کوئی سوراخ ہو تو اُس میں سے اول صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔ پس اگر اُس کا منفذ بند کر دیا جاوے اور پانی پھر بھر دیا جائے تو وحش حالت اہلی پر رہے گا۔ ورنہ اُس کا سا رہا پانی ختم ہو جائے گا۔ ایسے ہی آنکھ میں سے روح صافی ختم ہو جائے تو ضروری ہو کہ اُس کا منفذ یعنی آنکھ کا تل بند کر دیا جائے اور آنکھ کے پوٹے بھی بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بصارت ہے پھر جمع ہو جائے۔ اور یہ حالت آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنا چاہیے تاکہ افعال چشم اپنے مجرئے طبعی پر چلتے رہیں اور اسی آرام و سکون کا نام خواب ہے جو حسب بیان بالا آنکھ اور تمام حواس کے لئے واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس معطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا لیکن نفس کا بیکار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب جزئیات خارجیہ اپنے ادراک کے لئے نہیں پاتا تو اُن جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جن کو بذریعہ حواس کے پہلے ادراک کیا تھا اور قوت حافظہ کے خزانہ میں محفوظات ہیں۔ اور اُن میں تصرف کرنے لگتا ہے بدیں طور کہ بعض جزئیات کو بعض سے ترکیب دیتا ہے اور اُس ترکیب و تصرف سے جو ادراک حاصل ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گویا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے۔ مثلاً انسان کو اڑتا ہوا دیکھتا ہے اور ایک اونٹ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک گائے ہے جس کا جسم اسفل انسان کا ہے۔ اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کو اضغاث احلام کہتے ہیں (خواب ہائے پریشان)

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور مددگار حواس میں مشغول نہیں ہوتا تو اُن اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانہ آئندہ میں واقع ہونے والی ہیں اب اگر اس معائنہ میں اُس کو حظ وافر و بصیرت تامہ ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی اس لئے کہ نفس اُس کو بعینہ دیکھتا ہے

اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے بطور رمز و اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے اس کو رویائے صادقہ و منام صادق کہتے ہیں۔ یہ جزو نبوت ہی اس لئے کہ بنی علیہ السلام کا یہ حال بروقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت اُن پر طاری ہوتی ہے لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی کبھی۔ گاہے گاہے۔ اور یہ صفت قصداً یا تعلیم و تعلم سے حاصل نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب بھی دیکھ تو اُس پر واجب ہو کہ نفس کی حالت اور اُس کی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت ہو لہذا اُس کے حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اور سعادت داریں حاصل کرے۔ اللهم اهدنا الصراط المستقیم۔

## فصل ہفتم

نبوت و کھانت میں کیا فرق ہے

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کھانت کی حقیقت بیان کریں پھر اُس میں اور نبوت میں جو فرق ہے اُس کو ظاہر کریں۔

نفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر اُن اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی بعثت قریب ہوتی ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جب کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہے جس سے عالم میں کوئی امر اہم و انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اُس شکل کے ظاہر ہونے کی ابتداء سے اُس وقت تک کہ وہ شکل تام و کامل ظاہر ہو۔ چننا ایسے موجود عالم ظہور میں آتے ہیں جو اُس شے مقصود و کامل کے شاہد ہوتے ہیں۔ لیکن وہ وجود غیر مکمل ہوتے ہیں اس لئے کہ اُن کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تام ہوتی ہے۔ اور جب وہ شکل آسمان میں تام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اُس وقت عالم میں ایک ایسا مکمل وجود پیدا ہوتا ہے

جو اُس شکل کا مقتضا تھا مگر یہ وجود بہت تھوڑے سے وقت میں معرض ظہور میں آتا ہے اس لئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے اور بہت جلد اہل شکل بدلتا رہتا ہے پس وہ قوت کا ملکہ جو اُس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اُس شکل کا اثر پورے طور پر قبول کرتے اور بالاسیباب تکمیل قوت کرتے ہیں اور جو انسان اُس شکل کے تمام سے قبل قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتی ہیں اور جس قدر شکل تام سے اُن کو بعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ لباس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے اور اشکال ناقصہ کے آثار کمالات کی صورت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ایک زمانہ طویل کے بعد نبوت شخص واحد کو ملتی ہے یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اب جیسی ضرورت ہدایت عامہ ناس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے اُسی کے اقتضا سے حضرت باری جل و علا کبھی اُن انبیاء کو چند شہروں اور ملکوں میں بھیجتا ہے اور کبھی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اُس شکل تام کا اثر تام ہے تو جو قوتیں اُس سے مقدم و موخر پیدا ہوئی تھیں اُن کا نقصان و عجز قوت کا ملکہ نبوت کے مقابلہ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے ہر نبی کے ظہور کے زمانہ میں اُن باتوں کی کثرت و ترقی ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اُس نبی عالی مرتبت کے ذریعے دکھانا منظور ہوتا ہے۔ اسی بنا پر علمائے متکلمین نے فرمایا ہے کہ ”جو قوم جس صفت میں کمال لیاقت و غایت فصیلت کا دعویٰ رکھتی ہے اُس قوم میں اللہ تعالیٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اُسی صفت میں کامل ہوتا کہ اُن لوگوں کو اپنے اظہار کمال کے معجزہ سے حیران و عاجز کر دے۔ اور وہ کسی طرح اُس کے مقابلہ کی تاب نہ لاسکیں۔ اس میں یہ مصلحت ہے کہ اگر کسی دوسری قسم کا معجزہ اُس صاحب عظمت بنمیر کو دیا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش

کی ہے جس کو ہم نہیں جانتے اگر جانتے ہوتے تو تم سے بہتر کر دکھاتے۔  
 علمائے متکلمین کا یہ قول صحیح ہمارے بیان کے مطابق ہے اور انہوں نے اصلی بات  
 اچھی طور پر سمجھائی۔

اب کاہن کی حالت پر غور کرنا چاہئے کہ جب وہ اس قوت (کمانت) کو اپنے نفس میں  
 محسوس کرتا ہے تو بالارادہ حرکت کرتا ہے تاکہ اُس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ فی الحقیقت  
 وہ قوت ناقص ہوتی ہے اس لئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کاہن ایسے علامات ظاہر  
 کرتا ہے جیسے لوگ خال دیکھتے ہیں یا جانوروں کو اڑا کر تخمینہ و قیاس کیا کرتے ہیں جس کو  
 زجر کہتے ہیں۔ یا بعض لوگ سنگریزوں کو کٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ یکسو ہو۔ اور ان کے علاوہ  
 اور قسم کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کاہن کرتا ہے تاکہ لوگوں کے سوا  
 کا جواب دے سکے کبھی کاہن ایسا کلام موزوں و صبح بولتا ہے جس میں اُس کو وزن و قافیہ  
 کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اُس کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ محسوس کی طرف سے توجہ کو  
 منعطف کر کے اُس کلام کی جانب مبذول کرے۔ چنانچہ اس ترکیب سے اُس کا نفس یکسو ہو جاتا ہے  
 اور اثر کمانت قوی ہو جاتا ہے۔ اور جو زبان سے کہتا ہے وہی اُس کے قلب میں موثر و جاگزیں  
 ہوتا ہے۔

ان صورتوں اور ترکیبوں سے جو حکم لگاتا ہے کبھی مطابق واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا  
 جس کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنے نقصان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ خود بخود اپنی طرف سے  
 تکمیل کرتا ہے اور خود نامکمل ہے اس لئے کبھی صادق ہوتا ہے کبھی کاذب۔ اور اس متزلزل و  
 مذبذب حالت کے سبب خود اُس کو اپنے احکام پر وثوق و اعتماد نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے  
 کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لگایا اور غلط ہوا تو سرد بازاری ہو جائیگی اور عوام میں وقعت  
 جاتی رہیگی، اکثر بالقصد ایسے محتمل و محل کلام کرتا ہے کہ اُس میں دونوں پہلوں نکلتے رہیں۔ اور  
 کبھی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ بالکل بیچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آتا

کی نسبت اُس کے نفس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی تو ظن و تخمین سے کوئی بات کہہ دیتا یا پیشین گوئی کر دیتا ہے اور چونکہ بعض کاہن غایت افق انسانی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اس کمات میں مختلف درجات و مراتب ہوتے ہیں۔

بہر حال حضرات انبیاءِ عظیم اسلام تمام کاہنوں سے اس اعتبار سے فرق و امتیاز رکھتے ہیں کہ احکام کمات میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کاہن اکثر محالات کا ادا کرتے ہیں اس لئے کہ اُن کو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو بطاخر اہم ہوتی ہیں لیکن چونکہ وجہ نقصان قوت کے وہ اُن کی صحیح تاویل نہیں کر سکتے اس لئے بجنسہ بلاتا دلیل و توجیہ بیان کر دیتے ہیں۔ اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب اُن کے عدم کمال کی علامت ثابت ہوتے ہیں اگر اتفاقاً کوئی کاہن صادق و سلیم الراے ہوتا ہے تو وہ اپنے مرتبہ واقعی اور مقام اصلی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی لیاقت و حالت کو اچھی طرح سمجھتا ہے ایسے صداقت پسند و ہوشمند کاہن کو جب کسی پیغمبرِ برحق گزیدہ خالقِ مطلق کی رسالت و بعثت کا حال معلوم ہوتا ہے تو وہ فوراً اُس پر ایمان لاتا ہے اور سب سے پہلے وہی تصدیق بنوت کرتا اور فرائض تسلیم و اطاعت بجا لاتا ہے۔ جیسا کہ سواد بن قارب اور طلحہ وغیرہ کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشنفکر کاہن تھے اور خباب رسالتِ صلعم پر بصدق قلب ایمان لائے اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے اور اُن کا اسلام پر خاتمہ بالآخر ہوا۔

## فصل ششم

بنی مرسل و بنی غیر مرسل کے بیان میں

بنی مرسل بہت سی خصلتوں اور صفات میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں سے ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو خصال فاضلہ و فضائل کاملہ بنی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ

کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور یہی مجمع حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب شرف و فضل ہوتا ہے۔

لیکن بنی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ اُن پر کثرتِ حقائق امور منکشف ہوتے ہیں۔ اور جو فیضانِ حضرت باری جل و علا کی درگاہ سے اُن پر وارد ہوتا ہے اُس سے بقدر وسعت و روعیت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور ایسی روحانیت و نورانیت خدا واد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بتعلیم و تدریج ترقی کرنے کی اُن کو ضرورت نہیں لیکن اُن کو جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اُن کے دوسروں تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے اُن کو ضرورت نہیں کہ امور منکشف میں قوتِ فکر یہ سے قوتِ خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاوز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ اُن کو عنایت فرمایا جاتا ہے کہ احکام و ارشاداتِ مفیضِ حقیقی جو اُن کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں کان سے سن سکتا ہے اور اس صفتِ عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ایسا انسان جو مرتبہ بنی غیر مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شریف و ممتاز ہوتا ہے اور باختصاص فیضانِ باری مخصوص ہوتا ہے اور مامور بہ تبلیغ و ہدایت نہیں۔ پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و موعظت فرماتے اور نیکی و پرہیزگاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف بر بنائے شفقت و خیر طلبی۔ ورنہ یہ اُن کا فرض منصبی نہیں اور اُن پر منجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہدایتِ مخلوق فرماویں۔

بنی مرسل میں خصائل کثیرہ ہوتے ہیں۔ مگر غیر مرسل کو صرف گیارہ خصلتوں کی ضرورت ہے۔ گیارہ میں سے دس تو ایسی ہیں کہ امام و خلیفہ میں بھی جو بنی کا قائم مقام ہوتا ہے پائی جاتی ہیں۔ مگر ایک صفت بنی غیر مرسل کے لئے مخصوص ہے جو امام میں نہیں پائی جاتی وہ خصلتِ مخصوصہ یہ ہے کہ بنی غیر مرسل میں ایک قوتِ خاص ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ مضبوط فیوض و انوار آگنی ہوتا

۱۵۔ خصائل کی تعین مصنف نے غالباً اپنی دوسری مشرح کتاب میں کی ہوگی۔ کیونکہ قدمائے فلسفین کی کتابوں میں جو

اس موضوع پر ہیں مختلف العدد و خصائل مندرج ہیں ۱۲ مقرر

ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تدریجی ترقی کر کے بطریق فلسفی طلب حکمت و اخلاق ذرا تے

## فصل پنجم

اصناف وحی کے بیان میں

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اسی قدر وحی کے اصناف بھی ہونے چاہئیں اس لئے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس نامطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اُس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے پس ہر قوت کے اعتبار سے وحی کی قسم علیحدہ قرار دی گئی۔

تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو قسمیں ہیں ایک حس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے۔ اور ان اقسام میں سے بھی ہر ایک کی بہت قسمیں ہیں۔ حتیٰ کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا و بے شمار نکلتی ہیں اور یہ کثرت اقسام و تعداد اقسام اس وجہ سے ہو کہ نفس کے آلات کثیرہ و مدارک متعددہ ہیں۔ اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اُس کا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو حواس میں پائی جاتی ہیں اُن کی بھی اقسام و اصناف ہیں۔ بعض قسم حواس کی ایسی ہے کہ اُس کا شمار مرتبہ نبات میں ہے۔ اور بعض ایسی ہے جو حیوان بھیی کے درجہ میں داخل ہے۔ اور بعض حواس فوق انسان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب حواس میں وہ حواس جو فوق انسان میں ہے مرتبہ میں سب سے اعلیٰ و اشرف ہے یعنی حس سمع و حس بصر تفصیل اس کی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے نبات سے متمیز و ممتاز ہوتا ہے وہ حس لمس ہے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہے اس سے اعلیٰ مرتبہ حس ذوق و شہم کا ہے جو اکثر کیڑوں اور پر و انوں وغیرہ میں پائی جاتی



ہے۔ پھر مرتبہ اخیر میں جب حیوان قوے سمع و بصر کی صورتیں قبول کر لیتا ہے تو شریف حیوان بن جاتا ہے جس کی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں۔ اور امثلہ و تشریحات کے ذریعے اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا سمجھانا مقصود ہے کہ جس سمع و بصر و دیگر حواس سے اس نے شریف ہیں کہ یہ دونوں اور دوں کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہیولے سے کم مخالطت رکھتی ہیں کیونکہ یہ دونوں حواس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اس کے کہ اُن امور کی طرف مستحیل ہو جائیں بخلاف دیگر حواس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و مازجت اجسام اور بغیر استحالہ ہیولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے ملے بغیر حس نہیں کر سکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر مافوق سے وارد ہوتی ہیں ہیولے سے کسی قسم کا اختلاط و ملاست نہیں رکھتیں، اس لئے جس سمع و بصر سے تجاویز نہیں کر سکتیں کیونکہ دیگر حواس کی طاقت و استطاعت سے خارج ہے کہ اُن حقائق کو بوجہ اپنی مادیت و ہیولانیت کے کسی طرح بھی قبول کر سکیں۔

بایں ہمہ یہ حقائق شریفہ و معانی بسیطہ جب سمع و بصر کی طرف پہنچتے اور منتقلی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ اُن حقائق میں مادہ کا ایک اثر خفیف ضرور آ جاتا ہے۔ گویا ہیولی کا سایہ سا پڑ جاتا ہے۔ اور لبکس ہیولانیت و مادیت سے فی الجملہ ضرور ملے ہو جاتے ہیں لیکن وہ حقائق مادیت کے دورت اس سے زیادہ اختیار نہیں کر سکتے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسیطہ اپنی بساط و تجرد سے خارج ہو جائیں اور یہ سراسر محال ہے۔

پس ظاہر و ثابت ہو گیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اصناف ہیں اسی قدر گنتی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البتہ تین قسم کے حیوانات مذکورہ جو انی حیوان بھی میں داخل ہیں اور نباتات سے قریب ہیں اُن کی قوتیں مستثنیٰ ہیں یعنی حس لمس و ذوق و شہدہ و غیرہ امور و نہیں ہو سکتے۔ قوی درجہ وحی کا

یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعے نفس اُس کو قبول کرے۔  
 اس سے زیادہ قوی و بہتر وحی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعے سے ادراک قبول وحی فرما  
 اور بہترین داعی و مجبہ وحی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اُس کو قبول کرے ۵  
 ایں سعادت بزورِ باوریت تانہ بخشد خداے بخشندہ

## فصل دہم

بنی و متنبی میں کیا فرق ہے

اگرچہ بنی و متنبی کا فرق عقلائے اہل نظر و حکماءے باخبر کے نزدیک صاف ظاہر و روشن ہے  
 لیکن اُن لوگوں پر مخفی ہے جو عوام ہیں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی الحقیقت فکر و تمیز میں عوام  
 سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر اس فرق کو بھی بیان کر دیں  
 تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔

ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر بنی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ و السلام تمام انبیاء  
 سے بوجہ اُس خاص مرتبہ کے افضل و اشراف میں ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور جیسا کہ عام  
 و خاص اہل حاجات انسان لذات دنیاوی کی تحصیل کے محتاج ہیں اور ہمہ وقت ان ہی میں محو  
 و غرق رہتے ہیں، حضرات انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی مطلق حاجت نہیں رکھتے۔ اور بوجہ  
 انہماک حقائق و معارف جن کی طرف وہ مانوس و مائل ہو گئے ہیں اُن حضرات کی توجہ ان لذتوں  
 کی جانب سے منعطف و منحرف رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی بسیطہ و حقائق شریفہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ ہے کہ  
 اُن حقائق کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں جیسا کہ ہم  
 سمع و بصر کی کیفیت اور اُس کا امکان کسی فصل میں تفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا ادراک و علم

احوال وحی میں سے ایک حال ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حجب و افق سے فاضل ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر بنی کی قوت ممیزہ یعنی عقل میں ہوتا ہے۔ اس کے بعد بوجہ قوت اثر و دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جناب اسفل میں ہیں (یعنی وہ قوتیں جو انی حیوان ہیں ہیں یعنی نفس سمع و بصر) دوسرا طریقہ اور اک حقائق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ گویا وراے حجاب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری غزاسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے و ما کان لبشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا من وراء حجاب یعنی کوئی بشر خدا سے سولے ان دو طریقوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے پرے سے۔

طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو ان کے قلب مبارک پر ایک خوف و ہشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو حقائق و معارف ان پر منکشف ہوتے ہیں ان کو اپنے بنی نوع تک پہنچانے اور صراطِ مستقیم کی باحسن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جناب خداوندی مامور ہوتے ہیں تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستی کریں اور عامۃ الناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و فر کے فرمادیں۔ گویا کہ انبیاء علیہم السلام امراض نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء امراض بدن کا علاج کرتے ہیں۔

بنی کا فرض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلاے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعت پانی کے راستہ کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا راستہ ہوتا ہے۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام تبلیغ احکام خداوندی پر مامور ہوتے ہیں اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور اذیتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑتا ہے کہ موت بھی ان کے مقابلہ میں بچ ہے۔ اور اسی سبب وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے۔ صفات مذکورہ کا انسان یعنی جو بہ خلعت نبوت مشرف ہو

اُس کو ایک خاص ملکہ اور عجیب قوتِ قلوب کے تسخیر کرنے اور اپنے کلامِ فیضِ نظام سے تسکینِ تام بخشنے کی ہوتی ہے۔ اور ایسی تائیدِ ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان کو اپنے حکم اور اپنی راے کی طرف کھینچ لیتا اور مطیع کر لیتا ہے۔ اور وہ اپنے مقصودِ عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لئے ضربِ الامثال مناسب موقع و مقام لا سکتے اور اُن کے ذریعے ہدایتِ عامہ فرما سکتے ہیں نیز بنی میں اُن حقائقِ دقیقہ و معانیِ لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک قدرتِ خاص ہوتی ہے۔

ہاں عہدِ نبی میں چالیس سے اوپر فضائلِ مختصہ ہوتی ہیں جو دوسرے انسانوں میں نہیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن متنبی بنی کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خوششیں حاصل کرنا چاہتا ہے اور حضراتِ انبیاء اُن کو چھوڑنا چاہتے ہیں پس اگر متنبی مال یا غرت یا نکاح یا خوش خوراک یا خوش پوشاک وغیرہ کا خواہاں ہوتا ہے تو گو اپنے مطلوب کو کتنا ہی چپچپائے اور عوام پر ظاہر ہونے کی کوشش کرے لیکن بالآخر اُس کا پردہ فاش ہو جاتا ہے۔ اور تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں حقیر و سوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لذائذ و شہوات کے اُس پاس چکر لگاتا ہے اور اُن کی حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس باوجود انخلا کسی نہ کسی طرح طلبِ دنیا کی جھلک اُس کے حرکات و سکنات میں مخلوق کو نظر آ ہی جاتی ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابتداءً دعویٰ میں متنبی کی چالاکیوں اور ترکیبوں سے معمولی عقل و دماغ کے لوگ اُس کے فریب میں آ جاتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ خاموشی و قنات۔ زہد و عبادت اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے اور کبھی ایسے شعبہ و نیزنگ دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام اُن کو فرقِ عادت و معجزات تصور کرتے ہیں اور اُس بنی و مومنین اللہ سمجھنے لگتے ہیں۔ ایسے وقت میں جب اُس سے حقائقِ اشیاء و امورِ مبدیہ معادورِ یافت کرتے ہیں جو انبیاء سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام و خواص کو اشتیاق رہتا ہے تو اُس کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ

ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اول یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں ان میں یا ان کی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا اعادہ کرتا اور اپنے معتدین کو قریب قریب ان ہی الفاظ سے جواب دیدیتا ہے۔ لیکن وہ (متنبی) ان احادیث پر پیغمبر و آیات کتب سماویہ کی شرح و تفسیر نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ ان میں مطابق واقع تمثیلیں اور موافق حقیقت تبشیریں ہوتی ہیں۔ مگر ان آیات و احادیث کے الفاظ فحطہ اور اشارات محتمل ہوتے ہیں جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں۔ دوسرے یہ کہ متنبی نہنگام تفسیر اپنی طرف سے تکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ یقیناً معانی لطیفہ و مسائل غامضہ سے (جن کا اس سے سوال کیا گیا ہے) ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اس لئے اس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے اور اس کے جوابات میں اختلاف کثیر پایا جاتا ہے اور اسی تناقض و اختلاف کے صحابہ نظر و اباب فکر اس کا برحق و منجانب اللہ ہونا معلوم کر لیتے ہیں۔

مسائل ثلاثہ اثبات صانع و احوال نفس و نبوت کے متعلق جو کچھ ہم کو بیان کرنا تھا کافی طور پر بیان کر چکے۔ اس سے زیادہ تفصیل و تشریح اس کتاب کی شرائط اختصار کے خلاف تھی اس لئے اسی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔

جن مقامات کی تفصیل و تشریح کی ضرورت ہو اس کو ہم اپنی کتاب الفوائد الکبر میں بیان کرینگے جس کو عنقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ وہو الموفق المعین۔

بقیہ

SHAR JUNG PUBLISHERS

Oriental

PRINTED IN INDIA



# بفضل خدا

انسٹیٹیوٹ پریس میں جو دسرئید علیہ الرحمۃ کا قائم کردہ اور محمدان کالج کی ملک ہونے کی وجہ سے حقیقی معنوں میں ایک قومی پریس ہے (الوہے اور پتھر دونوں قسم کے چھاپوں میں اردو و انگریزی کا ہر قسم کا کام بہت صحت اور کفایت سے ہوتا ہے اور وقت پر دیا جاتا ہے) مطبع کو اس کے قدیم رہائی نظر سرپرستوں کی جانب سے جو اطمینان بخش اسناد حاصل ہوئی ہیں ان کی نقل عند الطلب روانہ کی جاسکتی ہے۔ اہل ذوق و ضرورت کم از کم ایک بار ضرور امتحان فرمائیں۔ نثر و زبان یا بذریعہ خط و کتابت ملے ہو سکتا ہے۔

صحت و صفائی، کفایت، وقت کی پابندی اور دیگر ضروری خوبیوں کے لحاظ سے بیچ ہائے جدید ہی سال کے اندر جو شہرت و ناموری میں گری بہتہ اپنی آپ نظیر و حضرات اہل علم سے درخواست ہے کہ وہ کم از کم ایک بار اس قومی مطبع سے ضرور کوئی خدمت لیں

ہر قسم کی خط و کتابت اور درخواستوں کے لئے پتہ :-

مینجر صاحب انسٹیٹیوٹ پریس علیگڑھ







